



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Antynomie Sartre'owskiej koncepcji egzystencji autentycznej

Author: Agnieszka Iskra-Paczkowska

Citation style: Iskra-Paczkowska Agnieszka. (2007). Antynomie Sartre'owskiej koncepcji egzystencji autentycznej. Praca doktorska. Katowice : Uniwersytet Śląski

© Korzystanie z tego materiału jest możliwe zgodnie z właściwymi przepisami o dozwolonym użytku lub o innych wyjątkach przewidzianych w przepisach prawa, a korzystanie w szerszym zakresie wymaga uzyskania zgody uprawnionego.



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

UNIwersytet Śląski
Wydział Nauk Społecznych
Instytut Filozofii

Agnieszka Iskra-Paczkowska

**ANTYNOMIE SARTRE’OWSKIEJ KONCEPCJI
EGZYSTENCJI AUTENTYCZNEJ**

praca doktorska napisana pod kierunkiem
prof. dra hab. Andrzeja L. Zachariasza

KATOWICE 2007

Spis treści

Wstęp	s. 4
Rozdział I	
Ontyczne wyznaczniki egzystencji autentycznej	16
Wprowadzenie	16
1. Wolność w aspekcie ontologicznym	18
1.1 Byt-dla-siebie a byt-w-sobie	18
1.2 Powinowactwo wolności z nicością	30
1.3 Czasowość jako sposób bycia charakterystyczny dla bytu dla-siebie	45
1.4 Byt dla-Innego	57
2. Świadomość irrefleksyjna jako podstawowy sposób bycia-w-świecie	73
2.1 Percepcja jako forma świadomości konstytutywna dla świata realnego	80
2.2 Wyobrażenia negująca i nicościująca świat realny	82
2.3 Świadomość emocjonalna	93
3. Metafizyczny aspekt wolności	100
3.1 Przymus wolności - kategorie faktyczności wolności i przypadku	100
3.2 Sytuacyjność bytu ludzkiego	103
3.3 Pojęcie projektu i jego cechy konstytutywne	106
Podsumowanie	113
Rozdział II	
Bycie-w-świecie a perspektywy egzystencji autentycznej	118
Wprowadzenie	118
1. Analiza sytuacji aksjologicznej bytu-dla-siebie	120
1.1 Konsekwencje „nieobecności Boga”	120
1.2 Wolność jako możliwość wyboru wartości	132
1.3 Człowiek wobec absurdu	141
2. Relacja spotkania ja - Inny jako realizacja wartości moralnych	146
2.1 Spotkanie ja - inny: prośba, wymaganie, apel	149
2.2 Pojęcie etyki sytuacyjnej	159
2.3 Ewolucja Sartre’owskiej koncepcji moralności	169
3. Antynomie Sartre’owskiej koncepcji odpowiedzialności	173
3.1 Uniwersalność sądu wartościującego	173

3.2 Odpowiedzialność człowieka „historycznie usytuowanego”	178
4. Możliwości egzystencji autentycznej	187
4.1 Zła wiara (alienacja)	187
4.2 Egzystencja autentyczna	195
Podsumowanie	198
 Rozdział III	
Twórczość jako forma egzystencji autentycznej	201
1. Twórczość jako bycie istotnym wobec świata	203
1.1 Wartość twórczości	203
1.2 Dialektyka twórczości	205
1.3 Projekt egzystencjalny „bycia pisarzem”	210
1.3.1 Akt pisarski jako „idealistyczny nominalizm”	213
1.3.2 Bycie pisarzem - figura pisarza jako „człowieka w ogóle”	218
2. Literatura	223
2.1 Funkcje literatury a klasyfikacja sztuk	223
2.2 Krytyka „fałszywego zaangażowania sztuki”	227
2.3 Literatura jako samowiedza społeczeństwa	232
3. Sztuka jako źródło wartości	233
3.1 Przeżycie estetyczne	233
3.2 Piękno jako nierzeczywistość	239
3.3 Znaczenie piękna dla człowieka	242
Podsumowanie	248
 Rozdział IV	
Filozofia jako realizacja egzystencji autentycznej	250
1. Filozofia jako forma samowiedzy	250
1.1 Zmiana modelu filozofowania	250
1.2 Filozof: twórca wartości czy myślowy anarchista	254
1.3 Refleksja czysta i niewspółwinna	256
2. Psychoanaliza egzystencjalna	265
3. Filozofia a literatura	275
4. Biografia jako dzieło filozoficzne	278
Podsumowanie	286
 Zakończenie	288
 Bibliografia	296

Wstęp

Nowożytną refleksję filozoficzną, podejmującą problem człowieka poszukującego własnej tożsamości, można zasadniczo podzielić na dwa nurty. Wcześniejszy, obecny w filozofii Kartezjusza, Kanta czy filozofów francuskiego oświecenia, ujmował tożsamość jako coś, co człowiek powinien „odkryć”; zakładał więc istnienie istoty człowieka, do której można dotrzeć poprzez odrzucenie iluzji i oparcie się na rozumie. Wielość i indywidualne zróżnicowanie osobowości jest tu tylko pseudoproblemem, który może być rozwiązany przez rozumną organizację społeczeństwa i wychowanie. Teorie późniejsze: Nietzschego, Heideggera, Sartre’a, „czyniły tożsamość kwestią wynalazku raczej niż odkrycia”, istota człowieka, jeśli nawet jest, polega tylko na tym, że człowiek musi siebie stworzyć „...poprzez wybór i decyzję, podporządkowując całokształt wysiłków życiowych ‘projektowi’ naczelnemu - żyjąc życiem wedle wymagań tego projektu i w ten sposób, dzień po dniu, budując mozolnie zręby swej tożsamości”¹. Niektórzy zatem twierdzą, że osobowość, tożsamość, autentyczność są typowymi problemami nowoczesności. Wcześniej człowiek sam dla siebie nie stanowił „zadania” - pisze na przykład Bauman (ta teza jest, oczywiście, kontrowersyjna²). Zajmował określone miejsce w świecie, które determinowało to, kim był. Bycie „sobą” było oczywiste i bezproblemowe. Zmiana, poddawanie w wątpliwość tego, kim się jest, nie była ani potrzebna, ani możliwa. Dopiero przemiany społeczne i związana z nimi większa ruchliwość ludzi, pojawienie się obcych w stabilnych dotąd społecznościach sprawiły, że zaczęto poddawać w wątpliwość czy to, jakim się człowiek prezentuje, rzeczywiście mówi o tym, jaki jest. Raz zakwestionowana stałość „ja” nie odzyskała esencjonalności. Doświadczenie ulotności prowokowało pytanie o to,

¹ Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Instytut Kultury, Warszawa 1994, s. 10.

² Przekonanie, że dopiero nowoczesność i związane z nią zmiany spowodowały, iż człowiek stał się dla siebie „zadaniem”, wydaje mi się zasadniczo nietrafne. Różnica między nowożytnością a czasami wcześniejszymi dotyczy, jak sądzę, tylko rozumienia owego zadania. Starożytność czy średniowiecze wypracowały pewne wzorce, do których człowiek powinien zmierzać i które miał szansę osiągnąć. Natomiast nowoczesność takiego wzorca nie daje.

kim jestem, o moją tożsamość. Takie pytanie ma sens o tyle, o ile tożsamość może być inna, niż jest, i o ile wymaga starań i dowodu. Wyrasta z odczucia niestabilności istnienia, płynności form, jakie może przybrać. Wiąże się z tym przekonanie, że wybór jest nieusuwalną koniecznością, a wolność jest losem człowieka, ponieważ nie tylko nie wie on, kim jest, ale nie wie także, kim ma być. Skoro bycie sobą nie jest czymś danym i z góry określonym, to człowiek musi siebie skonstruować wedle założonego przez siebie „projektu podstawowego”. Od poszukiwania własnej tożsamości uciec nie można³.

Sartre’owska koncepcja egzystencji autentycznej mieści się w drugim z opisanych nurtów. Można odnaleźć w niej inspiracje filozofią Fichtego, Kierkegaarda, a przede wszystkim koncepcją *Dasein* Heideggera (sformułowaną w *Byciu i czasie*). Heideggerowskie „egzystencjały” - kategorie określające sposób bycia specyficzny dla egzystencji („bycie-w-świecie”, „rzucenie” w świat - faktyczność, czasowość, odpowiedzialność) - Sartre, w zmodyfikowanej formie, transponuje na grunt swojej filozofii⁴. Rozróżnienie na „właściwe” i „nie-właściwe” modi bycia *Dasein* u Sartre’a przybiera postać „egzystencji autentycznej” i „nieautentycznej”. U obu filozofów podstawą właściwego bycia Sobą (egzystencji autentycznej) jest „wybór wyboru”, czysta, nieokreślona co do przedmiotu decyzja - manifestacja wolności. O odmienności tych koncepcji w mniejszym stopniu świadczą szczegółowe różnice, zaś podstawową jest antropologiczne odczytanie *Bycia i czasu* przez Sartre’a, który potraktował - wbrew Heideggerowi - *Dasein* jako opis bytu ludzkiego, którego podstawową charakterystyką jest wolność.

Tezę mojej pracy jest, że Sartre’owska koncepcja egzystencji autentycznej, określana przez przyjęcie całkowitej odpowiedzialności opartej na rozpoznaniu siebie jako wolności, rodzi antynomie.

Przyjmuję pojęcie antynomii w znaczeniu podobnym do tego, w jakim pojawia się ono u Kanta. Antynomia pojawia się w sytuacji, w której dwa

³ Por. Z. Bauman, *Dwa szkice...*, s. 8 -9.

⁴ Tę kwestię tutaj tylko sygnalizuję; natomiast w pracy staram się także zaprezentować istotne różnice obu koncepcji, zwłaszcza tam, gdzie Sartre wyraźnie polemizuje z Heideggerem; w interesującej mnie kwestii (egzystencji autentycznej) będą to pojęcia troski, *mitsein*, trwogi rozumianej jako bycie-ku-śmierci.

sprzeczne twierdzenia okazują się - w ramach pewnej koncepcji czy systemu - równie uzasadnione, mimo respektowania wszystkich obowiązujących w niej czy w nim reguł logicznych. Źródłem antynomii nie są więc błędy w rozumowaniu, lecz przeciwnie - pełna konsekwencja w trzymaniu się danych reguł⁵, jedynym zatem sposobem jej rozwiązania jest zakwestionowanie owych reguł - jeśli jest możliwe⁶. Kant, jak wiadomo, dowodził, że rozum nieuchronnie wikał się w antynomie, usiłując uprawiać spekulatywną kosmologię, czyli próbując stosować pojęcia intelektu poza obszarem zjawisk, mieszając tym samym porządek fenomenalny z noumenalnym. W dogmatycznie uprawianej kosmologii równie uzasadniona jest, przykładowo, teza „Świat ma początek w czasie, a przestrzeń jest ograniczona”, jak i antyteza „Świat nie ma początku, nie ma granic przestrzennych”, a uniknąć jej można jedynie przez przyjęcie radykalnie innego stanowiska, jakim jest według Kanta filozofia krytyczna.

Tak więc teza o antynomicznym charakterze zaproponowanego przez Sartre’a rozumienia egzystencji autentycznej byłaby prawdziwa, gdyby udało się wykazać, że z koncepcji tej da się spójnie wyprowadzić twierdzenia sprzeczne. Zasadniczymi byłyby następujące: 1/ koncepcja wolności sformułowana przez Sartre’a uzasadnia wprowadzone przez niego pojęcie odpowiedzialności i 2/ z takiej koncepcji wolności nie da się wyprowadzić pojęcia odpowiedzialności; a dalej szereg opozycji szczegółowych: „człowiek jest absolutnie wolny” (teza) i „człowiek nie jest absolutnie wolny” (antyteza); „człowiek jest w pełni odpowiedzialny” i „odpowiedzialny w pełni być nie może”; „egzystencja autentyczna jest kwestią wolnej decyzji jednostki” i „egzystencja autentyczna ma źródłowo charakter ontyczny”; „egzystencja autentyczna i wolność są pojęciami synonimicznymi (mają ten sam zakres)” i „wolność stanowi

⁵ To odróżnia antynomię od paralogizmu (błędne rozumowanie, wynikające z nieumyślnego naruszenia reguł) czy sofizmu (rozumowanie z tylko pozoru poprawne, mające na celu wprowadzenie kogoś w błąd). Antynomia jest odmianą paradoksu, czyli wnioskowania opartego na akceptowanych przesłankach, ale prowadzącego do sprzeczności.

⁶ To z kolei czyni antynomię bliską aporii w rozumieniu Platona i Arystotelesa, u których aporia to trudność pojawiająca się w pewnym rozumowaniu, wynikająca z natury badanego przedmiotu, wymagająca najczęściej „pójścia inną drogą” (znalezienia euporii), czyli ponownego zbadania przy przyjęciu innych założeń; zob. Arystoteles, *Metafizyka* 995 a 27 nn. Warto może tu dodać, że dla Stagiryty metafizyka jako nauka jest zestawem aporii, które wyliczył w ks. *B Metafizyki*.

„jedynie warunek egzystencji autentycznej”; „egzystencja autentyczna polega na zmianie samego siebie” i „autentyczność polega na zmianie świata”; „człowiek jest (nie jest) autentyczny” i „autentyczność jest stopniowalna (mniej - bardziej autentyczny)”. Nie chodzi więc o sprzeczność centralnych pojęć filozofii Sartre’a, lecz o to, że idea absolutnej, nieuwarunkowanej niczym wolności, wraz z tezą o odpowiedzialności jednostki przed sobą i wszystkimi ludźmi, prowadzi z konieczności, przez wewnętrzną logikę samej tej idei i tak ujętego przedmiotu badań, do wspomnianych wyżej antynomii⁷.

Przyjmuję, że Sartre’owska koncepcja egzystencji autentycznej ma swoje źródło w sformułowanym przez niego pojęciu wolności. Z tego założenia wynika struktura mojej pracy: na wstępie analizuję ontyczny wymiar wolności, realizującej się poprzez nadawanie sensów i znaczeń, a następnie omawiam trzy sfery, w jakich autentyczność może być realizowana: bycie-w-świecie, czyli wymiar moralny, wymiar twórczy i poznawczy ludzkiej aktywności. Pojawia się więc zasadnicze pytanie, czy nieautentyczność może dosięgać nas w każdej sferze życia i z czego ostatecznie wypływa - skoro nawet w tej sferze (nie opartej na świadomości refleksyjnej) możemy być skażeni złą wiarą.

Rozdział pierwszy „Ontyczne wyznaczniki egzystencji autentycznej” zasadniczo oparty jest na analizach z *L’Être et le Néant*. To w tym dziele Sartre dokonał podstawowych (i w istocie nigdy nie przekroczonych) dla swojej koncepcji rozstrzygnięć. Jest to „filozofia *cogito*, umieszczona w sercu pewnej *praxis* oparta na dualizmie aktywnego projektu i całkowitej inercji”⁸. Sformułowana tu koncepcja człowieka - bytu-dla-siebie - opisywana jest w opozycji do bytu-w-sobie. Na gruncie ontologii fenomenologicznej egzystencję człowieka opisuje Sartre poprzez pojęcia świadomości i samoświadomości, nicości, czasowania się, bytu dla-drugiego. Pojęcia wolności, świadomości, nicości, czasowości są tu używane w zasadzie synonimicznie i określają status dla-siebie. Formułuje

⁷ Podobną tezę w odniesieniu do koncepcji Spinozy formułuje Kołakowski, dostrzegając sprzeczność Spinozjańskiej doktryny wolności w antynomii dążeń - integracyjnego i indywidualistycznego. Sam tytuł dzieła przedstawia tezę Kołakowskiego - *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy* (Warszawa 1958).

⁸ Por. J. Hyppolite, *Existence et dialectique dans la philosophie de Merleau-Ponty*, w: *Figures de la pensée philosophique*, Paris 1971, t.II, s. 688.

tu Sartre swoistą „definicję” człowieka, który - pozbawiony istoty - określa się poprzez swój sposób istnienia. Przekraczanie tego, co dane, jest możliwe dzięki wolności człowieka wobec bytu zewnętrznego (bytu świata), a warunkiem tego jest wolność człowieka wobec własnego bytu. Wypracowana przez Sartre’a koncepcja wolności ma jednak charakter antynomiczny - dookreślające ją pojęcia są sprzeczne. Z jednej strony człowiek jest projektem, który realizuje się w pełni dowolnie, w ramach przysługującej mu nieograniczonej i niczym nieuwarunkowanej wolności, z drugiej jest trwale zakorzeniony w empirycznym, nieredukowalnym bycie - to opór, jaki stwarza sytuacja, wyznacza faktyczne ramy jego wolności. Jednocześnie jednak Sartre proponuje swoiste rozumienie sytuacji jako stanu rzeczy, któremu to podmiot nadaje znaczenie. Ponieważ człowiek jest w pełni wolny (nie tylko zewnętrźnie, także wewnętrźnie - poprzez brak określonej struktury) - nie tylko nie wie, kim jest, nie wie także, kim ma być. Odbiera siebie jako byt niepełny, niedookreślony, co rodzi „pragnienie bycia”, egzystencjalnej pełni”, jakiego doświadcza jednostka (uzyskanie określoności i trwałości rzeczy). To pragnienie źródłowo ma charakter ontologiczny i jest wpisane w strukturę ludzkiej egzystencji. Realizacja (niemożliwa) tego pragnienia byłaby kresem ludzkiej wolności. Stąd ma ono charakter antynomiczny: jest jednoczesnym dążeniem do zachowania wolności (struktury bytu świadomego) i uzyskania trwałości i stabilności właściwej rzeczom.

Rozpoznanie tego, kim jestem (*l'ipséité* jako odrębność własnej osoby od innych i cechy tę odrębność konstytuujące) jest mi dane tylko poprzez obecność Innego, z drugiej strony jednak ten inny i ta obecność są dla mnie stałym zagrożeniem, ponieważ uprzedmiotawiają moją wolność, alienują mnie, sprawiają, że możliwość egzystencji autentycznej zmienia się w egzystencję w wymiarze innego. Takie ujęcie mojego bytu-dla-innego rodzi kolejne problemy.

Metafizyczny aspekt wolności określony jest przez jej nieredukowalność: człowiek jest skazany na wolność, której jedyną granicę stanowi ona sama (nie może się unicestwić). Stąd „ontologiczna skaza” - konieczność dokonywania wyborów. Z Sartre’owskiej koncepcji wolności jako „czystej nieokreśloności” - wolność nie ma istoty, którą moglibyśmy realizować poprzez swoje

czyny - wynika stałe napięcie między dla-siebie a światem. Specyfika bytu ludzkiego polega na tym, że ujmuje on siebie jako byt niedoskonały, niepełny, doświadczający stałe pragnienia bycia. Potrzeba ontycznego dookreślenia (stania się bytem-w-sobie-dla-siebie) stanowi istotę wyboru podstawowego dowolnie kształtowanego przez dla-siebie. Mówiąc inaczej, jest wyborem pewnej wartości, w świetle której człowiek dokonuje wszystkich wyborów empirycznych. Wartościom przypisuje Sartre specyficzny, irrealny sposób bycia - niebycie-bytem. Podstawę ich istnienia stanowi ludzka wolność (nicość). To przyczyna trwogi, jakiej człowiek doświadcza, ujmując siebie w źródłowym stosunku do wartości, przez który rozpoznaje, że to jego wolność jest „bezpodstawną podstawą” wartości. Wartość odsłania się jako mogąca ulec zakwestionowaniu (jest tylko moją możliwością współwystępującą wraz z innymi). Takie określenie wartości wyznacza sposób rozumienia egzystencji autentycznej: ponieważ nie da się jej utożsamić z określoną wartością, to nabiera ona charakteru czysto formalnego - wartościowy staje się sam sposób wyboru wartości. Jednocześnie wiąże to autentyczność z akceptacją niepokoju i niepewności jako niezbywalnych elementów każdego możliwego wyboru (skoro źródłem wartości i tym, co podtrzymuje je w istnieniu, jest tylko i wyłącznie nasza wolność).

Nie jest ważny kierunek wolności, ale inwencyjność, spontaniczność, wykraczanie poza, czasowanie się. Czasowość stanowi sposób bycia swoisty dla bytu-dla-siebie, jest stałą ucieczką od gotowego „ja” ku przyszłości, zdolnością do swobodnego określania się przez własne projekty. Czyny i wybory człowieka określa tylko autonomicznie przyjęty projekt podstawowy, który, z jednej strony, ma charakter arbitralny, z drugiej zaś normatywny dla naszej dalszej praktyki (czyny są wolne, o ile w nim się zawierają). Wybór fundamentalny, w istocie, jest „ontologiczną porażką”. Stąd Sartre’owskie określenie człowieka jako „nieużytecznej pasji” i zasadnicza wątpliwość co do znaczenia wszystkich prób nadawania światu sensu.

Rozdział drugi „Bycie-w-świecie a perspektywy egzystencji autentycznej” rozpoczynam od przedstawienia sytuacji aksjologicznej bytu-dla-siebie. Sartre’owska koncepcja wolności - zasadniczo rozumiana negatywnie (tak w

fundamentach ontologicznych, jak i konsekwencjach moralnych) - prowadzi do określenia ludzkiego sposobu bycia-w-świecie jako tymczasowego, niezakorzenionego, nacechowanego poczuciem osamotnienia aż po ostateczny absurd, jakim jest śmierć. Świat - według Sartre'a - jest neutralny aksjologicznie. Sfera sensu i wartości wiąże się wyłącznie z egzystencją ludzką - jest konsekwencją jego wolności. Nieuwarunkowana wolność, będąca brakiem przymusu, ale i brakiem uzasadnienia sprawia, że ani w człowieku, ani w świecie nie ma niczego stałego, żadnego punktu odniesienia uzasadniającego jego decyzje. Brak apriorycznie istniejących wartości (hasłowo ujmowany jako „brak Boga”) ma dla koncepcji Sartre'a zasadnicze znaczenie: wrażliwość moralna człowieka, który ma świadomość bycia twórcą wartości i tego, który je tylko w świecie odkrywa, są od siebie różne. Rozpoznanie siebie jako twórcy znaczeń i sensów dokonuje się poprzez „kryzys pierwotny”, wytrącający jednostkę z egzystencji irrefleksyjnej, zmuszający do zwrócenia świadomości ku sobie i „odkrycia” własnej wolności.

Wynikające z wolności działanie zmusza nas do relacji z innymi. Ontologiczne analizy bytu-dla-innego sprowadzały się do stwierdzenia, że konflikt stanowi pierwotną formę stosunków międzyludzkich. W *Cahiers pour une morale* Sartre, analizując strukturę relacji z Innym, próbuje przekroczyć „horyzont nienawiści”, wyznaczony przez konkluzje z *L'Être et le Néant*, poprzez wskazanie innej formy stosunków międzyludzkich opartych nie na uprzedmiotowieniu, a na wzajemnym uznaniu swoich wolności. Odwołuje się tu do schematu dzieła sztuki, opartego na „bezinteresownej wymianie”.

Sartre ściśle wiąże wolność z odpowiedzialnością. Moralność funduje na totalnej wolności i - paradoksalnie - dlatego, że jesteśmy w pełni wolni, za każdy swój wybór odpowiadamy nie tylko przed sobą, ale także przed wszystkimi i za wszystkich ludzi. Nadawanie sensu, czysto subiektywnych, wynikających z mojej wolności znaczeń, sprawia, że spoczywa na mnie pełna odpowiedzialność za losy świata. Każdy wybór jakiego dokonuję jest równoznaczny z aktem przyjęcia odpowiedzialności za kształt rzeczywistości w danej chwili. Stąd każdy ludzki wybór obarczony jest ryzykiem i lękiem. To ryzyko dotyczy nie tylko

nas - ryzykujemy za wszystkich ludzi, których angażujemy w tworzony przez nas świat. Nasze wybory są zawsze wątpliwe, ponieważ nie ma w świecie i w nas nic, na czym moglibyśmy się oprzeć: ani Boga, ani obiektywnie istniejących wartości, ani natury ludzkiej, ani wspólnoty określanej jako „my” - jest tylko ludzki los, który Sartre opisuje przez pojęcia negatywne. Stąd stałe ryzyko i możliwość bycia „w złej wierze” (będącej przeciwieństwem egzystencji autentycznej), w której próbujemy uciec od swojej wolności. Skoro jednak - w myśl filozofii Sartre’a - od wolności nie ma ucieczki, zła wiara jest stanem paradoksalnym, w którym fałszujemy swoją wolność i mamy świadomość tego zafałszowania.

Nasze wybory ma więc sankcjonować pojęcie egzystencji autentycznej, rozumianej jako udział w grze, w której pewne jest tylko ryzyko, niepewna natomiast wygrana. Tak więc konieczność nadawania sensu światu i swojej własnej egzystencji przekłada Sartre na pewien wzorzec „prawdziwego bycia”, czyli postulat egzystencji autentycznej, opartej na rozpoznaniu własnej totalnej odpowiedzialności nie tylko za siebie, ale za cały świat. Ta odpowiedzialność nie ma być tylko kwietystycznym „poczuciem odpowiedzialności”, ma się wyrażać w naszym działaniu (zaangażowaniu) - ponieważ wartości realizują się tylko poprzez aktualizację. Wartości istnieją o tyle, o ile są realizowane - nie gdzieś i przez kogoś, lecz właśnie tu i teraz - przeze mnie. Z tego wynika, że nie ma działań neutralnych aksjologicznie, każdy krok jest czyniony w imieniu ludzkości, każdy jest, choćby chwilowym, ustanowieniem wartości. Niepokój jest naturalnym stanem człowieka. Spokój i harmonia (*cohabitation*) są dla człowieka nieosiągalne.

Rozdział trzeci „Twórczość jako forma egzystencji autentycznej” poświęcam dziedzinie przez Sartre’a wyróżnionej: twórczości. Szczególny status aktywności twórczej w tej filozofii wynika z tego, że jest ona domeną wyobraźni. Artysta najpewniej unika złej wiary: jako człowiek wyobraźni, także na poziomie działania (świadomości nierefleksyjnej) ma niepozycjonalną świadomość siebie jako spontanicznej i twórczej wolności. Potrzeba egzystencjalnego dopełnienia, przełamania przypadkowości egzystencji, czyli „bycia istotnym”

wobec świata, tkwiąca u podstaw potrzeby tworzenia, nie może być w pełni zaspokojona. Niemniej jednak, według Sartre'a, porażka, na jaką w istocie skazany jest każdy ludzki projekt, w przypadku artysty jest najmniej dotkliwa. Sztuka bowiem stanowi obszar szczególnych relacji międzyludzkich, ich najmniej antagonistyczną formę. Wiąż powstająca między artystą i odbiorcą jego dzieł opiera się na wzajemnym poszanowaniu swojej wolności - jest bezinteresowną wymianą.

Sartre dziedzinę sztuki i związane z nią wartości przesuwają w sferę nierzeczywistości: dzieło sztuki - od strony formalnej - nie jest tożsame z bezpośrednio danym przedmiotem materialnym (analogonem). Istnieje (jako dzieło) o tyle, o ile jest doświadczane. Piękno to specyficzna, realizowana tylko dzięki sztuce wartość, która stanowi dla Sartre'a synonim nieosiągalnej przez człowieka pełni. Harmonia, ład, konieczność - nieobecne w sferze rzeczywistości - są dane w doznaniu piękna. Celem twórczości jest dopełnienie egzystencjalne, ale wartość realizowana poprzez twórczość (piękno) pozwala nam odczuć iluzoryczność owych roszczeń, gdyż, przez kontrast, jeszcze bardziej uwydatnia przypadkowość i bezzasadność człowieka i świata. Próba określenia, czym dla egzystencji autentycznej jest szeroko pojęta dziedzina twórczości, natrafia na zasadniczy problem już na poziomie rozstrzygnięć ontologicznych. Jednoznaczne rozdzielenie świadomości wyobrażającej (nakierowanej na nierzeczywistość) i świadomości działającej w świecie sprawia, że ich aktywność wzajemnie się wyklucza. Konsekwencją tego jest nieprzekładalność wartości: nie jest możliwa ani estetyzacja rzeczywistości, ani moralność w sztuce. Dlatego taka koncepcja sztuki, twórczości i wartości dla niej swoistych musi rodzić antynomie. Przykładowo: sens twórczości w koncepcji Sartre'a można utożsamiać z manifestacją wolności (zbliżeniem przez to do egzystencji autentycznej) lub z odwróceniem od rzeczywistości (kwietyzmem); kontakt z pięknem to krótkie chwile, w których dane jest człowiekowi poczucie harmonii i sensu lub, przeciwnie, piękno (przez kontrast) uzmysławia człowiekowi „prawdę jego egzystencji”, niezbędną dla osiągnięcia uautentyczności.

W rozdziale czwartym „Filozofia jako realizacja egzystencji autentycznej” przedstawiam koncepcję filozofii, która ma umożliwić uchwycenie „konkretności egzystencjalnego” i poprzez niego dotarcie do ogólnej wiedzy o człowieku („konkretności uniwersalności jednostkowej egzystencji”). Podstawową wartością filozofowania staje się adekwatna samowiedza, rozjaśnianie własnej egzystencji i odsłanianie w ten sposób prawdy o człowieku. Prawdę utożsamia Sartre z odsłonięciem ludzkiej wolności tworzenia wartości i uwolnieniem człowieka od wiary w rzekome absoluty.

Samowiedza jest formą poznania osiąganą przez refleksję czystą. Ten typ refleksji pozwala na przełamanie naturalnej skłonności do złej wiary, czyli do ukrywania przed sobą swojej wolności. Zafałszowanie świadomości, będące stałym wyzwaniem dla człowieka, jest wynikiem dominacji świadomości irrefleksyjnej, właściwej dla naturalnego nastawienia (świadomości człowieka działającego); to także skutek obawy przed trwogą i potrzeby, choćby iluzorycznego, bezpieczeństwa i stałości. Refleksja niewspółwinna jest tym etapem samopoznania, na którym człowiek zdobywa w pełni adekwatne rozpoznanie swojej wolności i w tej perspektywie możliwość osiągnięcia egzystencji autentycznej. Projekt autoanalityczny jest więc dla Sartre’a procesem jednoczesnego rozpoznawania i tworzenia własnej tożsamości. Sartre podkreśla różnicę między refleksją obiektywną a subiektywną (przedmiotowością a egzystencją) - stąd filozofia jest formą apelu o radykalną zmianę, o egzystencję autentyczną.

W tym rozdziale omawiam także stworzoną przez Sartre’a koncepcję psychoanalizy egzystencjalnej - swoistą próbę połączenia literatury i filozofii. Zastosowana w niej progresywno-regresywna metoda miała, poprzez analizę „projektów twórczych”, umożliwić właściwą refleksję filozoficzną, polegającą na adekwatnym uchwyceniu egzystencjalnego konkretności. Tą metodą Sartre dokonywał analizy „projektów twórczych”, co znalazło wyraz w trylogii biograficznej - opowieściach o „wielkich buntownikach” swoich czasów, oraz w projekcie autoanalitycznym, jakim są *Słowa*. Paradoksalnie, te analizy prowadzą do konstatacji życiowej porażki, niemożności osiągnięcia egzystencji w pełni autentycznej.

Sartre proponuje pewien model „bycia filozofem” jako formę egzystencjalnej autentyczności. Jak wszystkie projekty dotyczące egzystencji autentycznej, także i ten jest samosprzeczny - odwołuje się do dwóch przeciwnych tradycji co do roli i miejsca filozofa w społeczeństwie: *apatrydy* i buntownika.

W perspektywie myśli Sartre’a wydaje się uzasadniona teza, że egzystencja autentyczna możliwa jest tylko na gruncie filozofii rozumianej jako taka forma refleksji, która skutkuje praktyczną zmianą życiowego nastawienia, czyli jako poznanie zbliżone do tego, co antyk określał jako *fronesis*.

Jednym z problemów, wyłaniających się w trakcie lektury dorobku Sartre’a, jest kwestia ciągłości jego myśli⁹. W pracy skłaniam się ku tym interpretacjom, które dostrzegają zasadniczą spójność tej filozofii, tak w doborze problemów, jak i sposobach ich teoretycznego rozstrzygnięcia. Zgodnie z tym, kolejne dzieła nie stanowią radykalnego zerwania z rozwiązaniami już poczynionymi, a tylko poszerzają obszar analiz przez włączanie doń kolejnych kategorii. Mówiąc inaczej, sformułowany w *L’Être...* opis egzystencji ludzkiej jako swojej własnej nicości, która wyrывa się przeszłości i projektuje w stronę możliwych form swojego bycia, zdolnej do samoodniesienia, wyznacza sposób bycia dla-siebie i pozostaje aktualny dla dalszych dociekań.

Przyjmuję, zgodnie z sugestią samego Sartre’a, że jego dorobek - obejmujący teksty ściśle filozoficzne, powieści, opowiadania, eseje, recenzje, scenariusze filmowe, sztuki teatralne - stanowi całość, w której wyraża się jego myśl. Tak więc wszystkie te dzieła traktuję jako równoprawne źródło wiedzy na jej temat.

⁹ Najżywiej ta kwestia była dyskutowana oczywiście w momencie wydania *Critique de la raison dialectique* (1960) i konfrontacji jej z *L’Être et le Néant*. Dla przykładu - do zwolenników tezy o „epistemicznym cięciu” można zaliczyć takich badaczy, jak S. Doubrovsky, Ch. Howells, R. Holmes, w literaturze polskiej natomiast L. Kołakowskiego, K. Pomiana. Ten ostatni określenie „egzystencjalistyczna” stosuje do filozofii Sartre’a z końca lat trzydziestych i lat czterdziestych. R. Garaudy, H. Puszek, M. Contat podkreślają natomiast ciągłość myśli Sartre’a.; C. Audry pisała o „doskonałej kompatybilności obu dzieł”.

Dobór analizowanych tekstów wyznaczała problematyka mojej pracy. Zasadnicze - moim zdaniem - dla zrozumienia filozofii Sartre'a dzieło *L'Être et le Néant* zostało w części (*Wprowadzenie* i rozdział I z części I) przetłumaczone przez M. Kowalską i wydane w języku polskim¹⁰: *Wprowadzenie*, w: M. Kowalska, *Problem bytu i nicości*, De Agostini, Warszawa 2001; *Problem nicości - pochodzenie negacji*, w: M. Kowalska, *Jean-Paul Sartre: problem nicości*, Zeszyty „Idei”, Białystok 1991. W pracy odwołuję się do tych przekładów, natomiast pozostałe trzy części *L'Être et le Néant* przytaczam w oparciu o wydanie Gallimard, Paris 2001.

¹⁰ Wcześniej na język polski przełożono krótkie fragmenty *L'Être et le Néant* (Wyd. Gallimard, Paris 1957; s. 30 - 34, 108 - 111, 508 - 511, 513 - 516, 529 - 539, 638 - 642), w: *Filozofia egzystencjalna. Wybrane teksty z historii filozofii*, red. L. Kołakowski, K. Pomian, PWN, Warszawa 1965.

Rozdział I

Ontyczne wyznaczniki egzystencji autentycznej

Wprowadzenie

„Ontologiczny punkt wyjścia Sartre’a”, który powiełam w strukturze swojej pracy, wskazuje wszystkie podstawowe kategorie tej filozofii i zakreśla pewien zasadniczo nieprzekraczalny horyzont ich rozumienia. Na tym poziomie rozważań takie pojęcia, jak byt-dla-siebie, nicość, czasowość, świadomość, egzystencja, są różnymi określeniami służącymi do opisu jednego zjawiska - bytu ludzkiego¹. Refleksja nad byciem (sposobem bycia) człowieka przebiega poprzez analizę tych kategorii, z których każda odsyła do pojęcia wolności (fundamentalnego dla zrozumienia człowieka). Istotna jest tu próba odpowiedzi na pytanie, jakim rodzajem bytu musi być człowiek, by kategoria autentyczności adekwatnie opisywała pewną formę jego bycia. Treść ontologii Sartre’a sprzyja różnorodnym i częstokroć sprzecznym interpretacjom, ponieważ wykazuje, że struktura ludzkiego istnienia może być opisana jedynie przez system kategorii, który tworzą pary przeciwstawnych, a jednocześnie nierozzerwalnie sprzęgniętych ze sobą pojęć². Jak będę wykazywała, prowadzi to do sytuacji antynomii w jednej z możliwych form struktury ludzkiego istnienia - egzystencji autentycznej.

Posiłkując się sformułowaniem Kołakowskiego, można powiedzieć, że wartość wszystkich praktycznych wskazań, jakie można wywieść z tej filozofii, zakorzeniona jest w możliwościach jej ontologii - możliwości rozumienia świata na gruncie „dychotomii fundamentalnej” Bytu, czyli radykalnego rozdziele-

¹ Patrz: H. Puzsko, „*Być Stendhalem i Spinozą...*”. *Szkic o filozofii J.P. Sartre’a*, Wydawnictwo Naukowe „Scholar”, Warszawa 1997, s. 142.

² Por. W. Gromczyński, *Człowiek, świat rzeczy, Bóg w filozofii Sartre’a*, Warszawa 1969, s. 255.

nia tego, co jest, na byt w-sobie i byt dla-siebie³. Ta dychotomiczność Bytu prowadzi do antynomii w sferze ludzkiej egzystencji.

Stąd kategoria wolności stanowi oś, wokół której nadbudowują się wszystkie analizy tego rozdziału. Jak wskazuje Gromczyński⁴, w Sartre'owskich rozważaniach nad człowiekiem współwystępują dwa, prowadzące do sprzecznych wniosków, nurty (choć dla obu wspólne jest pojęcie świadomości, jej status i zdolność transcendowania ujmowana jako jej cecha konstytutywna). Z jednej strony, koncepcja wolności sformułowana w postaci tezy ontologicznej ujmuje człowieka jako istnienie (ponieważ w swojej istocie jest nie-bytem nie można mu zasadnie przypisać pojęcia „byt”) absolutnie wolne i niezdecydowane. Tak rozumiana wolność pozostaje apriorycznym założeniem i na tym poziomie rozważań nie podlega falsyfikacji. Koncepcja ta sprowadza człowieka do czystej, bezcielesnej świadomości, a świadomość - do wolności. Świadomość nie jest bytem, nie podlega żadnym determinizmom, a wyłącznie zasadzie absolutnej wolności. Ujmowany jako świadomość, człowiek jest wolnością - wolność wyprzedza byt ludzki; jest projektem, który realizuje w ramach swojej nieograniczonej i niczym niewarunkowanej wolności.

Drugi aspekt rozważań Sartre'a jest polemiką z koncepcjami świadomości Kartezjusza i Husserla - wprowadza fenomenologiczny opis świadomości strukturalnie zakorzenionej w empirycznym, niepodlegającym redukcji, bycie. To świadomość sytuacyjna, związana z fizycznością człowieka, zanurzona w świecie i w świecie działająca. Sytuacyjność bytu ludzkiego przejawia się poprzez opór, jaki napotyka jego wolność ze strony rzeczy, ludzi i jego własnej konstrukcji fizycznej. Dlatego nie da się świadomości rozpatrywać w izolacji od świata (niezależnie od tego, jak to ostatnie pojęcie wyjaśniamy). Ta zależność widoczna jest już na poziomie rozważań ontologicznych - źródło świadomości leży w bycie w-sobie i dlatego świadomość (refleksyjna - w aktach refleksji) zawsze postrzega „ja” i „świat” jako skorelowane ze sobą. Sartre poka-

³ Patr: L. Kołakowski, *Filozofia egzystencji i porażka egzystencji*, w: *Filozofia egzystencjalna*, red. L. Kołakowski, K. Pomian, PWN Warszawa 1965, s. 21.

⁴ Por. W. Gromczyński, *Sartre'a filozofia wolności i jej krytyka*, „Studia Filozoficzne”, Nr 1, 1969, s. 133 - 146.

zuje, że nie da się sprowadzić świadomości do wewnętrznego ruchu czystej myśli; przeciwnie - naturalnym nastawieniem świadomości jest przekraczanie, intencjonalne kierowanie się ku temu, co od niej różne. Ale w konsekwencji świadomość utożsamia Sartre z tym, co stanowi jej treść. Człowiek utożsamiany z treścią swojej świadomości okazuje się bytem labilnym i płynnym.

Świadomość w swoich aktach kieruje się w stronę bytu, który ze swej istoty jest niezróżnicowany, nieprzejrzyisty, jednorodny. To świadomość nadaje mu wartość i sens - stwarza „świat”. Faktycznie każda aktywność świadomości jest nadawaniem sensu temu, co jest. Źródłem znaczeń wszystkiego, co zewnętrzne wobec aktualnej świadomości, nawet przeszłości i przyszłości, jest swobodna aktywność podmiotu. Ona także nadaje sens pojęciu sytuacji. Ontologiczny dystans⁵ oddzielający aktualną świadomość od bodźców zewnętrznych pozbawia je charakteru obiektywnych determinacji, wyjąwszy te, które im człowiek nada mocą wolnego wyboru, przetwarzając je w motywy swojego postępowania. To, co zewnętrzne, odsyła do świadomości, świadomość zaś znajduje swoje odbicie w tym, co wobec niej transcendentne i poprzez to, czemu sama nadała sens, poznaje siebie. Sprowadzenie w ostatecznym rachunku wszystkich wartości do „postulatu” egzystencji autentycznej realizowanej poprzez moralność, sztukę czy filozofię analizuję w dalszych rozdziałach.

Problematyka tej części pracy zasadniczo odpowiada fundamentalnej dla filozofii Sartre’a rozprawie *L'Être et le Néant*.

1. Wolność w aspekcie ontologicznym

1.1 Byt-dla-siebie a byt-w-sobie

Byt (pisany wielką literą) to dla Sartre’a całość tego, co jest. Pisząc o Bycie wyróżnia dwa jego regiony: byt-dla-siebie (*l'être-pour-soi*) i byt-w-sobie

⁵ Tak sytuację świadomości-w-świecie określa W.Gromczyński; por. W. Gromczyński, *Sartre'a filozofia wolności...*, s. 136.

(*l'être-en-soi*). Byt-w-sobie dostępny jest poznawczo jako fenomen bytu, czyli to, co odsłania się jako byt przed świadomością (bytem-dla-siebie). Świadomość jest „absolutnym zdarzeniem”, które pojawia się w obrębie bytu-w-sobie i nadaje mu charakter fenomenu, wszystkie cechy, określenia i znaczenia. Nie oznacza to, że byt da się sprowadzić do jawienia się świadomości. Byt zjawisk jest transfenomenalny - niezależny od aktów świadomości i wobec nich pierwotny. Fenomen bytu nie jest tym samym, co byt fenomenu: byt nie wyczerpuje się w swoim jawieniu się jako byt⁶. Transfenomenalność bytu wyraża jego podstawowy sens: stwierdzenie, że byt jest wskazuje na jego całkowitą niezależność i pierwotność wobec świadomości. Odkrywając byt świadomość odkrywa go jako strukturę już zastaną⁷. „Byt nie jest jakąś ‘strukturą wśród innych’, momentem przedmiotu, lecz warunkiem wszystkich struktur i wszystkich momentów, podstawą, na której ukazują się cechy fenomenu.”⁸ Musimy przyjąć obiektywne istnienie tego transfenomenalnego fundamentu wszystkich zjawisk⁹, choć wbrew potocznym interpretacjom nie da się utożsamić bytu-w-

⁶ Poprzez odróżnienie fenomenu bytu od bytu fenomenu Sartre wykracza poza metodę ściśle fenomenologiczną - zmienia perspektywę rozważań z epistemologicznej na ontologiczną. Krytykując Husserla, zwraca uwagę, że gdyby byt fenomenu polegał wyłącznie na jawieniu się (świadomości) jako byt, oznaczałoby to, że świadomość jest warunkiem nie tylko odsłonięcia się bytu, ale także samego bytu, co sprowadzałoby byt do jej wytworu. Stwierdzenie, że byt zjawisk wyczerpuje się w ich *percipi* sprowadza nas na pozycje solipsystyczne. Dla Sartre'a obiektywność bytu jest czymś oczywistym. Za Husserlem przyjmuje zjawiskowość świata, jego istnienie jako korelatu aktów świadomych, z drugiej strony jednak nie może uznać, że jest on zależny od świadomości w samym swoim bycie. Stąd zjawiska jako zjawiska istnieją tylko dla świadomości (fenomen bytu), ale ich byt jest od świadomości niezależny, ma charakter transfenomenalny. Nie oznacza to jego „noumenalności” (Kant). Oznacza to tylko, że byt nie da się zredukować do zjawiska bytu, choć w tym zjawisku całkowicie się wyraża. Dlatego możemy go w pełni adekwatnie ująć poprzez fenomen bytu. Patrz: J.P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 2001, s. 15; por. M.Kowalska, *Problem bytu i nicości*, De Agostini, Warszawa 2001, s. 12 -13.

⁷ Por. K. Wider, *The Role of Subjectivity in the Realism of Thomas Nagel and Jean-Paul Sartre*, „Journal of Speculative Philosophy”, 1990, s. 337 - 353.

⁸ J. P. Sartre, *L'Être...*, w: *Problem bytu i nicości*, s. 22.

⁹ Sartre przeprowadza swoisty „dowód ontologiczny”, nawiązujący do dowodu Azelma, na obiektywność bytu: punkt wyjścia stanowi Husserlowska teza o intencjonalności świadomości, zgodnie z którą świadomość musi być zawsze świadomością czegoś, zawsze jest nakierowana na swój przedmiot. Jest on wobec niej transcendentny, istnieje nie w świadomości, lecz *dla* niej. Ponieważ świadomość nie jest bytem substancjalnym, a tylko formą odnoszenia się do takiego bytu; jako taka nie może tworzyć swojego przedmiotu (nie ma „mocy” obdarzenia go bytem przedmiotowym). Ponadto, będąc „absolutnie przejrzystą” dla siebie samej musiałaby mieć świadomość wytwarzania tychże przedmiotów. Subiektywność (nawet absolutna) nie jest w stanie stworzyć bytu obiektywnego, istniejącego na zewnątrz niej i od niej różnego. Sens świa-

sobie z bytem rzeczy¹⁰. Określenie bytu-w-sobie jako rzeczy jest równie nieadekwatne, jak wszystkie inne określenia, za pomocą których próbujemy go opisać, niemniej jednak oddaje pewną zasadniczą intuicję: rzecz, także w najbardziej potocznym rozumieniu, jest czymś różnym od świadomości. Byt-w-sobie daje się pojęciowo uchwycić tylko jako przeciwieństwo świadomości, tylko i wyłącznie w relacji do niej. Ujmowanie rzeczy jako rzeczy jest bytem-w-sobie już uchwyconym przez świadomość - bytem, któremu nadaliśmy sens tej konkretnej rzeczy. Ta rzecz jawi się świadomości jako fenomen, jest tym, co istnieje dla świadomości. Byt sam-w-sobie jest totalnie nieprzejrzysty, w postaci zorganizowanej występuje tylko w ludzkich projekcjach¹¹. Ale byt-w-sobie jest możliwy do uchwycenia także tylko jako fenomen bytu (świadomości dostępne są tylko fenomeny). Dlatego Sartre sugeruje tu dokonanie pewnej abstrakcyjnej operacji: gdybyśmy spróbowali usunąć w myślach wszystko, co wynika z ujmowania bytu przez świadomość (która sprawia, że pojawia się świat), pozostanie nam byt-w-sobie. Byt-w-sobie, będący podstawą wszelkich zjawisk, nie daje się określić; wszystkie określenia bowiem jakie próbujemy mu przypisać pochodzą od naszej świadomości, zaś sam w sobie po prostu jest.

Wszystkie cechy, jakie możemy przypisać Bytowi zakładają już bycie bytu. „Byt jest. Byt jest w sobie. Byt jest tym, czym jest.”¹² To trzy określenia, które wstępne zbadanie fenomenu bytu pozwala przypisać bytowi fenomenów¹³. Jest ontologicznie pierwotny, jest pełnią bytu, absolutną pozytywnością i w tym znaczeniu nie potrzebuje niczego innego, by istnieć. Byt nie został stworzony, nie tworzy się też sam, gdyż to pociągałoby za sobą stwierdzenie, że jest wcześniejszy od siebie. Nie może być, jak świadomość, przyczyną samego siebie. „Byt jest *sobą*.”¹⁴ Nie jest ani biernością, ani aktywnością - te pojęcia

domości i sens bytu zakładają rzeczywistą transcendencję i pierwotność tego ostatniego względem bytu ludzkiego. Por. J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 26 - 29.

¹⁰ Por.: H.Puszek, *Być Sthendalem i Spinozą...*, s. 137. Kłopotliwość przyjętej przez autorkę wykładni polega tu na tym, że utożsamia fenomen (to, co dane świadomości) ze skonkretyzowanym (usensownionym) aspektem bytu.

¹¹ Por. K. Pomian, *Filozofia egzystencjalna*, s. 21.

¹² J. P. Sartre, *L'Être et le Néant*, przeł. Kowalska, w: *Problem bytu i nicości*, s. 60.

¹³ Por. K. Pomian, *Filozofia egzystencjalna*, s. 339.

¹⁴ J.P. Sartre, *L'Être et le Néant*, przeł. M. Kowalska, w: *Problem bytu i nicości*, s. 57.

przynależą do sfery bytu-dla-siebie i do niego się stosują (dotyczą celów i środków). Byt-w-sobie wykracza poza aktywność i bierność; jest poza negacją i afirmacją. Afirmacja bowiem zawsze jest afirmacją czegoś, więc akt afirmujący jest różny od afirmowanej rzeczy. Byt, w odniesieniu do świadomości, można określić jako noemat w noezie - jest „pokrywaniem się ze sobą bez najmniejszego dystansu”¹⁵. Dlatego nieadekwatne jest także określenie „immanencja”, ponieważ immanencja zakłada najmniejszy możliwy dystans do samego siebie i wynikający z niego jakiś do samego siebie stosunek. Sartre określa to krótko: „*byt jest w sobie*”¹⁶.

Opisuje go poprzez pojęcia nieprzejrzyistości, masywności, gęstości, pełni. Byt jest przeciwieństwem świadomości i jedynie poprzez przeciwstawienie tejże daje się uchwycić. Nie odsyła do siebie tak, jak świadomość siebie; jest po prostu *sobą*. Ściśle mówiąc „*byt jest tym, czym jest*”¹⁷. Sartre podkreśla, że ta pozornie analityczna formuła nie sprowadza się do zasady tożsamości: odnosi się do pewnego regionu bytu, do bytu-w-sobie. (Byt-dla-siebie definiuje się przez bycie tym, czym nie jest i niebycie tym, czym jest). Ponieważ świadomość ma być tym, czym jest, a byt-w-sobie jest tym, czym jest - to jego określenie stanowi przygodną zasadę tego bytu. Tożsamość bytu-w-sobie z samym sobą oznacza jego nieprzejrzyistość (jest nieprzejrzysty, ponieważ jest wypełniony sobą). Descombes wskazuje¹⁸, że nawet mówienie o tożsamości w tym przypadku to zbyt wiele, gdyż tożsamość jako relacja wymaga u podstaw różnicy czy też refleksji. I dalej, że nie możemy nazwać tożsamym bytu, który nie pozostaje w żadnej relacji z czymkolwiek, zwłaszcza wtedy, gdy nie jest zdolny odróżnić się od tego, czym nie jest. Byt nie ma wnętrza przeciwstawianego temu, co zewnętrzne; jest *masywny*. W pewnym sensie można uznać go za syntezę - syntezę siebie ze sobą. Stąd też jest w swoim byciu odosobniony i nie utrzymuje żadnych stosunków z tym, co nim nie jest. Nie przysługują mu takie terminy opisujące, jak „przechodzenie” czy „stawanie się”; byt jest bytem sta-

¹⁵ Tamże, s. 58.

¹⁶ Tamże, s. 58.

¹⁷ Tamże, s. 58.

¹⁸ Patrz: V. Descombes, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933 - 1978)*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszeski, Warszawa 1997, s. 62.

wania się i dlatego wykracza poza stawanie się. Byt jest pełną pozytywnością, nie zna zatem odmienności: nie ustanawia się nigdy jako inny niż inny byt, nie może utrzymywać żadnego stosunku z tym, co od niego różne. Nie zawiera w sobie żadnej negacji; będąc tym, czym jest sam z siebie, nie potrafiłby być tym, czym nie jest. „Jest sobą w nieskończoność i wyczerpuje się w tym.”¹⁹ Z tej perspektywy wymyka się także czasowości. Tylko świadomość, jako że sama ma charakter temporalny, mogłaby sobie uświadomić, że byt uległ zniszczeniu.

Trzecie określenie: „byt-w-sobie *jest*”²⁰ - oznacza, że nie może być ani wyprowadzony z możliwości, ani sprowadzony do konieczności. Jego przypadkowość jest nieprzekraczalna, to znaczy nie można jej wytłumaczyć przez odniesienie do bytu koniecznego. Kreacjonizm określa Sartre jako przesąd, uniemożliwiający nam jasne widzenie fenomenu bytu. Założenie, że Bóg nadał światu byt, prowadzi do traktowania bytu jako nacechowanego swoistą biernością. *Creatio ex nihilo* nie wyjaśnia pojawienia się bytu, bo byt pomyślany (nawet przez boską subiektywność) pozostaje wewnętrznym dla tej subiektywności sposobem bycia. „W tej subiektywności nie mogłoby powstać nawet *przedstawienie* obiektywności, a co za tym idzie, nie mogłoby w niej powstać *wola* stworzenia obiektywnego świata.”²¹ Gdyby byt powstał przez nagłe wyrzucenie poza subiektywność (jak w koncepcji Leibniza), utwierdzałby się jako byt tylko przeciwko swemu stwórcy; w przeciwnym razie rozpuściłby się w nim. Istnienie bytu wobec Boga byłoby możliwe tylko wtedy, gdyby byt opierał się na samym sobie, nie zachowując żadnego śladu boskiego stworzenia. „Jednym słowem, nawet gdyby byt-w-sobie był stworzony, *nie dawałby się wytłumaczyć* przez stworzenie, bo niezależnie od stworzenia bierze swoje bycie na siebie.”²² Byt nie jest stworzony - jest *przygodny*, ponieważ nie można wyprowadzić fenomenalnego jestestwa z innego jestestwa. Nie można także wyprowadzić go z możliwości, która stanowi strukturę innego regionu bytu, bytu-dla-siebie. „Byt-

¹⁹ J. P. Sartre, *L'Être et le Neant*, przeł. M. Kowalska, w: *Problem bytu i nicości*, s. 59.

²⁰ Tamże, s. 60.

²¹ Tamże, s. 57.

²² Tamże, s. 57.

w-sobie nigdy nie jest ani możliwy, ani niemożliwy, po prostu *jest*.”²³ Byt-dla-siebie opisuje ten aspekt bytu-w-sobie przez antropomorfizację, jako zbędność, niewywodliwość z niczego - ani z innego bytu, ani z możliwości, ani z konieczności. „Niestworzony, bez racji bytu, bez jakiegokolwiek stosunku z innym bytem, byt-w-sobie jest zbędny na wieczność.”²⁴ Analogiczny opis znajdujemy w *Mdłościach*: „Zasadniczą sprawą jest przypadkowość. Chcę przez to wyrazić, że istnienie z samej definicji nie jest koniecznością. Istnieć to znaczy być tutaj, po prostu; rzeczy istniejące ukazują się, pozwalają się napotkać, ale nigdy nie można ich wywnioskować. Zdaje mi się, że są ludzie, którzy to zrozumieli, tylko że próbowali przezwyciężyć tę przypadkowość wynajdując byt konieczny i będący powodem siebie samego. A przecież żaden byt konieczny nie może wytłumaczyć istnienia. Przypadkowość nie jest złudzeniem, pozorem, który można rozproszyc; to absolut, w konsekwencji doskonała bezpodstawność. ... Kiedy zdarza się, że zdajemy sobie z tego sprawę, robi się mdło na sercu i wszystko zaczyna falować jak tamtego wieczoru w barze ‘Pod Kolejaj-rzem’: oto i Mdłości; oto co Bydlaki - ci z Coteau Vert i inni - próbują przed sobą ukryć za pomocą swojej idei prawa.”²⁵

Odkryciu, że „byt jest”, intuicyjnemu (przedpredykatywnemu) uchwyceniu jego istoty, towarzyszy doświadczenie mdłości, które są równocześnie stanem wewnętrznym, jak i - poprzez projekcję - charakterystyką tego, co na zewnątrz. „Mdłości nie znajdują się we mnie: czuję je tam na ścianie, na szelkach, wszędzie wokół mnie.”²⁶ W perspektywie ludzkich oczekiwań, potrzeby sensu jako przyczyny i celu, byt okazuje się absurdalny. Źródłowe doświadczenie bytu jest zrozumieniem jego bezsensowności. To, że byt-w-sobie jako przeciwieństwo świadomości daje się opisać tylko w relacji do niej, najbardziej wi-

²³ Tamże, s. 60.

²⁴ Tamże, s. 60. W tym fragmencie pojawia się termin „*de trop*”, przez M.Kowalską tłumaczony jako „zbędny”. Analogiczny przekład proponuje J.Bukowski (*Ontologiczny punkt wyjścia Sartre’a*, Studia Filozoficzne, 1981, nr 1, s. 129 -136). Inaczej ks. M. Jędraszewski (*W poszukiwaniu nowego humanizmu J. P. Sartre - E. Lévinas*, Kraków 1994, s. 16): „.... byt-w-sobie jest aż nadto (*de trop*) na wieczność”. *Trop* - zanadto, zbyttnio; o rzeczy: być w nadmiarze, *de trop* - za wiele: te dosłowne tłumaczenia wskazują na zbieżność tych dwu propozycji translatorskich - nadmiarowość zawsze wskazuje na zbędność („za dużo”).

²⁵ J. P. Sartre, *Mdłości*, przeł. J. Trznadel, PIW, Warszawa 1974, s. 185.

²⁶ J.P. Sartre, *Mdłości*, s. 51.

doczne jest właśnie w tezach o absurdalności bytu, o braku uzasadnienia dla jego istnienia przy jednoczesnej niemożliwości jego nieistnienia. Jednocześnie to doświadczenie jest rozpoznaniem swojej egzystencji jako różnej od bytu rzeczy, choć równie absurdalnej.

Według Sartre'a pytanie, dlaczego istnieje byt, jest pozbawione znaczenia, ponieważ zakłada byt²⁷. Jest ono bezpodstawne także dlatego, że przy takim rozumieniu bytu, jakie proponuje Sartre (jako zbytecznego, po prostu będącego) pytanie to traci sens. Takie rozstrzygnięcie wynika z próby abstrahowania od tego wszystkiego, co w opisie bytu jest pochodną ujmowania go przez świadomość - pozostaje stwierdzenie, że reszta jest Absolutem, nieprzejrzyistym i niepojętym *l'en-soi*.

Sartre wyklucza pytanie o przyczynę czy sens istnienia bytu, dopuszcza natomiast pytanie o istnienie świadomości, o sposób jej wyłaniania się. Przedstawiony przez Sartre'a opis bytu-w-sobie wyklucza jego sprawstwo: nie może on bowiem powodować powstania czegokolwiek, nawet własnej negacji. Byt-w-sobie jako będący pełną pozytywnością nie dopuszcza żadnej nicości. Świadomość także nie może być przyczyną samej siebie - Sartre wyklucza istnienie ego transcendentalnego, które mogłoby zapoczątkować świadomość. Pytanie o genezę bytu-dla-siebie nie może być - według Sartre'a - rozstrzygnięte na gruncie ontologii fenomenologicznej - ponieważ dotyczy opisu wydarzenia, a nie struktur bytu - przesuwa je więc w dziedzinę metafizyki²⁸. Świadomość jest czymś, co pojawia się dzięki wystąpieniu luki w bycie, dzięki dystansowi, który jest niezbędny do jej zaistnienia. Zasadnicze jest stwierdzenie, że byt-dla-siebie, w sensie genetycznym, nie jest i nie może być przyczyną samego siebie (swojego bytu). Skoro wyłania się dzięki pojawieniu się przepaści w bycie-w-sobie, to w jakiś sposób musi pochodzić z bytu, choćby poprzez proces negacji - musi więc być pochodną. Byt-dla-siebie ma więc ontologiczne źródło w bycie-w-sobie. W *L'Être et le Néant* przedstawia Sartre hipotezę dotyczącą pochodzenia świadomości: „... wszystko dzieje się tak, jakby byt-w-sobie, w ramach projektu

²⁷ J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 667.

²⁸ Por. *L'Être...*, s. 667 - 668.

ugruntowania siebie, nadawał sobie odmianę bytu-dla-siebie”²⁹. Nie wyjaśnia jednak, jak taki projekt mógł pojawić się w bycie-w-sobie, który nagle podlega jakiemuś wewnętrznemu procesowi, poprzez który pojawia się świadomość. Wygląda to tak, jakby byt-w-sobie chciał przybrać postać świadomości, pozostając jednocześnie bytem (*en-soi-pour-soi*). Byt, chcąc się ugruntować, nie może dokonać tego inaczej, niż czyniąc się świadomością - skazanym na klęskę pragnieniem bytu. Ale taki cel jest niemożliwy, ponieważ świadomość istnieje tylko dzięki stałemu oddzielaniu się od bytu, wytwarzaniu nicości separującej ją od świata i w tym znaczeniu jest nie-bytem. „Byt, dzięki któremu nicość pojawia się w świecie, jest bytem, w którym, w jego własnym bycie, chodzi o nicość jego bytu: byt, dzięki któremu nicość pojawia się w świecie musi być własną nicością.”³⁰ Byt-dla-siebie unika zdeterminowania, jakiemu podlega byt-w-sobie dzięki temu, że oddzielony jest od bytu nicością. To podstawowa przesłanka skonstruowanej przez Sartre’a teorii wolności rozumianej nie jako jedna z właściwości natury ludzkiej, lecz jako fundamentalna struktura bytu świadomego. „Niemożliwe jest więc odróżnienie bycia rzeczywistości ludzkiej od tego, co nazywamy wolnością.”³¹ Według Mouniera użycie słowa „egzystencjalizm” w odniesieniu do koncepcji, która pojawienie się ludzkiej egzystencji utożsamia z zakwestionowaniem bytu (pojawieniem się nicości), jest szczególnym paradoksem, gdyż w świetle tego, co powiedziane, ta koncepcja jest raczej nie-egzystencjalizmem³².

Świadomość - nie będąc przyczyną swojego bytu - musi być w nim podtrzymywana przez byt, którym nie jest. Natomiast forma jej bycia jest niezależna od jakichkolwiek przyczyn zewnętrznych. W tym znaczeniu (bez względu na to, jaka była jej geneza) jest absolutem.

Świadomość, jak wszystko, co istnieje, jest pozbawiona racji istnienia: przygodność stanowi jej cechę istotną, a bycie ma charakter relacyjny. „Zby-

²⁹ „...tout se passe comme si l'en-soi, dans un projet pour se fonder lui-même, se donnait la modification du pour-soi.” Tamże, s. 669.

³⁰ Tamże, s. 59.

³¹ “Ce que nous appelons liberté est donc impossible à distinguer de l'être de la réalité humaine.” J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 60.

³² Por. E. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, Kraków 1964, s. 249.

teczność: był to jedyny związek, jaki mógłbym ustalić pomiędzy tymi drzewami, ogrodzeniem, kamieniami. ... Czułem dowolność tych związków (które usiłowałem podtrzymać, aby opóźnić zawalenie się ludzkiego świata, miar, ilości, kierunków), nie wczepiały się w rzeczy. ... ja także byłem zbyt czyny.”³³ Egzystencja nie jest konieczna. Egzystować to znaczy tylko „być tutaj”. Rzeczy istniejące ukazują się, ale nigdy nie można ich wywnioskować; ich istnienie człowieka ogarnia, osacza, jest pełnią, z której nie ma wyjścia.

Istotną cechą świadomości jest stała, niezbywalna świadomość siebie samej. W koncepcji Sartre’a samoświadomość ma różne formy, w zależności od tego, czy przejawia się na poziomie świadomości irrefleksyjnej, czy refleksyjnej: pierwotna - towarzysząca świadomości irrefleksyjnej - ma charakter nietetyczny (*non-thétique*), niepozycjonalny (*non-positionnelle*) i niedyskursywny. Świadomość nierefleksyjna nakierowuje się intencjonalnie na świat; dla siebie samej nie jest przedmiotem, lecz po prostu istnieje jako świadomość. W samym swoim istnieniu jest dla siebie przejrzysta, jest świadomością siebie. To, że świadomość jest świadoma siebie w sposób nieintencjonalny, oznacza, że nie musi zwracać się ku samej sobie, by się sobie jawić - jej bycie polega na jawieniu się sobie; w samym swoim byciu jest ona pewnym stosunkiem do siebie. Stosunek ten nazywa Sartre „samoobecnością” (*présence à soi*); świadomość istnieje o tyle, o ile jest samoobecna, a jednocześnie jest pozycjonalną świadomością świata. Taka forma samoodnoszenia jest swoista dla bytu ludzkiego i to dzięki niej jest on dla-siebie³⁴. Faktyczne utożsamienie „być” ze „zjawiać się”, jakiego dokonuje Sartre w *L'Être...*, sprawia, że świadomość zyskuje ten wyjątkowy status bytu-dla-siebie. Człowiek, będąc dla-siebie, nie jest niczym innym, jak tylko tym, czym jest we własnych oczach. Ponieważ w swym byciu jest pewnym stosunkiem do siebie, nie jest ze sobą tożsamy na sposób bytu-w-sobie. Każde uczucie, emocja, postrzeżenie czy inny akt świadomości nietetycznej jest jednocześnie tym właśnie aktem i nieintencjonalną świadomością

³³ J. P. Sartre, *Mdłości*, s. 181.

³⁴ Szerzej na ten temat piszę w par. „Powinowactwo wolności z nicością”.

tego aktu - czyli „zarysem dualności”³⁵. Świadomość istniejąca jako uczucie jest nie tylko tym uczuciem, bowiem jest jednocześnie świadomością tego uczucia - stanowią jeden i ten sam akt świadomości. Tę swoistą dla bytu świadomego wewnętrzną nietożsamość wyraził Sartre w formule „byt-dla-siebie jest tym, czym nie jest i nie jest tym, czym jest”³⁶. To konsekwencja zjawiskowego bytu świadomości, która „istnieje tylko o tyle, o ile się sobie jawi”³⁷. Jej byt, w odróżnieniu od bytu rzeczy, wyczerpuje się w jawieniu się sobie samej, na tym polega jej niesubstancjalność i to, co Sartre określa jako absolutną przejrzystość. Świadomość bytu świata jest zawsze równocześnie świadomością siebie jako świadomości. Tak więc nie świadomość jako taka, lecz samoświadomość stanowi podstawowy problem egzystencjalizmu Sartre’a³⁸. Fakt, iż transcendencia stanowi konstytutywną strukturę świadomości, że rodzi się ona w odniesieniu do bytu, którym nie jest, należy traktować jako przesłankę ontologiczną. Dlatego, na określenie świadomości, rozszerza Sartre stworzoną przez Heideggera definicję *Dasein* (jako bytu, w którym pojawia się pytanie o byt): świadomość to byt, który pyta o swój byt o tyle, o ile ten byt implikuje byt inny niż on³⁹.

Deklarowanym celem Sartre’owskiej ontologii fenomenologicznej było przezwyciężenie dualizmów, które według niego były podstawowym błędem filozofii postkartezjańskiej. Tymczasem rozważania ontologiczne doprowadziły go do wprowadzenia nowego, radykalnego podziału na dwie, całkowicie odrębne i niesprowadzalne do siebie sfery bytu: bytu-w-sobie i bytu-dla-siebie⁴⁰. Co

³⁵ J. P. Sartre, *L'Être...*, przeł. M. Kowalska, w: *Problem bytu i nicości*, s. 114.

³⁶ J. P. Sartre, *L'Être...*, s. 95; por. M. Kowalska, *Problem bytu i nicości*, s. 17.

³⁷ J. P. Sartre, *L'Être...*, w: *Problem bytu i nicości...*, s. 23.

³⁸ Por. S. Sarnowski, *Zmierzch absolutu?*, s. 138. Znaczenie takiego ujęcia jestestwa podkreśla także A. L. Zachariasz, wskazując, że sprowadzenie bycia do egzystencji świadomej siebie skutkuje - w przypadku bytu ludzkiego - radykalną subiektywizacją istnienia. Patrz: A. L. Zachariasz, *Istnienie. Jego momenty i absolut czyli w poszukiwaniu przedmiotu einanologii*, Wyd. UR, Rzeszów 2004, s. 70. Analogiczną tezę stawia G. Haarscher w omówieniu polemiki Sartre’a z Heideggerem: subiektywizm obecny w *L'Être et le Néant* jest adekwatnym odczytaniem filozofii wczesnego Heideggera (*Sein und Zeit*); por. G. Haarscher, *Sartre et Heidegger: a propos d'un malentendu*, w: „Revue Internationale de Philosophie”, 1985, nr 39, s. 56 - 71.

³⁹ J. P. Sartre, *L'Être...*, s. 28 - 28.

⁴⁰ Por. J. Bukowski, *Ontologiczny punkt wyjścia Sartre’a*, w: *Studia Filozoficzne*, nr 1, 1981, s. 130 i dalsze. Stanowisko przeciwne prezentuje C. Mui, według której Sartre’owi udało się wyjść poza tradycyjny dualizm poprzez odwołanie się w analizach świadomości do jedności

mają wspólnego ze sobą te dwa regiony bytu? Tylko i wyłącznie - Byt. Stosunek jest jednostronny: to, co dla-siebie, nie może obyć się bez tego, co w-sobie, a to, co w-sobie, potrzebuje dla-siebie tylko po to, by mu się przejawiać. Ale to, co w-sobie, w odróżnieniu od tego, co dla-siebie, nie potrzebuje jawić się, by być. Tak więc synteza nie jest możliwa. Z czego Descombe wyciąga radykalną konkluzję, że świat nie implikuje człowieka⁴¹. To konsekwencja zasadniczej sprzeczności, „rozdarcia” zachodzącego na poziomie bytu. Taka teza pojawia się w zakończeniu *L'Être et le Néant*: „Jeśli byt-w-sobie i byt-dla-siebie są dwiema modalnościami bytu, to czy w samym pojęciu bytu nie tkwi wewnętrzny rozziew i czy rozumienie bytu nie rozpada się na dwie całkowicie odrębne części z tej racji, że zakres pojęcia bytu obejmuje dwa zbiory całkowicie heterogeniczne? Istotnie, co ma wspólnego byt, który jest tym, czym jest, z bytem, który jest tym, czym nie jest i nie jest tym, czym jest?”⁴²

Wzajemna relacja bytu-w-sobie i bytu-dla-siebie nie może być - według Sartre'a - adekwatnie uchwycona ani przez idealizm (do którego włącza zarówno stanowisko Kartezjusza, jak i Husserla), ani przez realizm: pierwszy dlatego, że z badania *cogito* prerefleksyjnego wynika, iż świadomość nie może przekroczyć własnej subiektywności, nie może więc oddziaływać na byt wobec niej transcendentny; drugi, ponieważ byt rzeczy nie może w żaden sposób oddziaływać na świadomość. Sartre postuluje więc własne, wykraczające poza realizm i idealizm rozwiązanie tego problemu. Punktem wyjścia refleksji filozoficznej ma być nie abstrakt, a będący totalnością konkret. „Konkretem może być tylko syntetyczna całość, której momentami są zarówno świadomość jak fenomen.”⁴³ Świadomość jako taka (sama w sobie) stanowi abstrakt, ponieważ jej sposób istnienia zakłada kierowanie się ku temu, co wobec niej transcendentne. Byt-w-

ludzkiego doświadczenia. Por. C. Mui, *Against Cartesian Dualism: Strawson and Sartre on the Unity of Person*, w: „Southwest Philosophy Review” 1991, s. 35 i dalsze.

⁴¹ Por. V. Descombes, *To samo i inne...*, s. 64.

⁴² “Si l'en-soi et le pour-soi sont deux modalités de l'être, n'y a-t-il pas un hiatus au sein même de l'idée d'être et sa compréhension n'est-elle pas scindée en deux parts incommunicables du fait que son extension est constituée par deux classes radicalement hétérogènes? Qu'y a-t-il de commun, en effet, entre l'être qui est ce qu'il est et l'être qui est ce qu'il n'est pas et qui n'est pas ce qu'il est?” J. P. Sartre, *L'Être...*, s. 669.

⁴³ J.P. Sartre, *L'Être...*, przeł. M. Kowalska, s. 61.

sobie także stanowi abstrakt, ponieważ ujmowany jest zawsze jako fenomen jawiący się jakiejś świadomości. Stąd postulowanym przez Sartre'a jako wyjściowy dla refleksji filozoficznej jest konkret egzystencjalny: syntetyczna całość, jedność człowieka i świata, przeżywana jako „istnienie w sytuacji”, którą tworzą inni ludzie i rzeczy, ujmowani na tle świata (całości posiadającej dla człowieka określony sens)⁴⁴. Tylko analiza konkretnego egzystencjalnego może dać odpowiedź na dwa podstawowe, według Sartre'a, pytania: „Na czym polega syntetyczny stosunek, który nazywamy ‘byciem-w-świecie’? i „Czym muszą być człowiek i świat, aby taki stosunek między nimi był możliwy?”⁴⁵. Byt-w-sobie i byt-dla-siebie rozpatrywane jako izolowane nie pozwalają na uchwycenie istoty ich wzajemnego związku, niemniej jednak zrozumienie siebie jest możliwe tylko poprzez uznanie dwóch nieredukowalnych regionów bytu⁴⁶. U podstaw Sartre'owskiego rozumienia relacji bytu-dla-siebie z bytem-w-sobie leży intencjonalność świadomości: wszelka treść świadomości pochodzi od bytu, ku któremu intencjonalnie się ona kieruje - jest stałym ruchem, uciekaniem od siebie, wyslizgiwaniem się na zewnątrz⁴⁷. Punktem wyjścia nie jest więc Kartezjańskie *cogito* refleksyjne⁴⁸, lecz *cogito* prerefleksyjne, czyli bezpośrednie przeżywanie przez podmiot swojego bycia-w-świecie. Własne istnienie i istnienie świata są założone przez świadomość jako współzależne od siebie, wyłaniają się wspólnie, skorelowane ze sobą. Wyłoniwszy się z bytu, świadomość sprawia, że pojawiają się byty (świat).

Według Sarnowskiego⁴⁹, w całości, jaką jest człowiek-w-świecie, dominującą rolę przypisuje Sartre świadomości i dlatego, mimo deklaracji przeciwnych, koncepcja Sartre'a ma charakter idealistyczny (choć to idealizm „osłabiony” poprzez wskazanie na bytową pochodność świadomości, poprzez ogra-

⁴⁴ W. Gromczyński, *Człowiek, świat rzeczy, Bóg w filozofii Sartre'a*, Warszawa 1969, s. 42.

⁴⁵ J.P. Sartre, *L'Être...*, przeł. M. Kowalska, w: *Problem bytu i nicości*, s. 62.

⁴⁶ Por. S. Sarnowski, *Zmierzch absolutu? Z problemów filozofii chrześcijańskiej i egzystencjalistycznej*, PWN, Warszawa 1974, s. 148. Według tego autora nie jest możliwe przekroczenie pojęć bytu-w-sobie i bytu-dla-siebie i połączenie ich wspólnym pojęciem. Ujęcie ich wzajemnej relacji zawsze zakłada perspektywę dla-siebie.

⁴⁷ Por. S. Sarnowski, *Zmierzch absolutu?*, s. 143.

⁴⁸ Szerzej na ten temat niżej, w par. „Świadomość irrefleksyjna”.

⁴⁹ Por. S. Sarnowski, *Zmierzch absolutu?...*, s. 141 -142.

niczenie zasadności pytań metafizycznych do tego, co wyznaczone przez egzystencjalny konkret). Ontologiczna analiza egzystencjalnego konkrety ograniczona jest więc poprzez to, co mieści w sobie owa syntetyczna całość. W istocie cała charakterystyka bytu-w-sobie przeprowadzona jest przez Sartre'a ze względu na byt-dla-siebie; pierwszy jest tym, czym nie jest drugi (to konsekwencja przypisania wszelkiej aktywności świadomości). I to na płaszczyźnie świadomości odnajdujemy się naprzeciw dwu radykalnie odrębnych regionów bytu: dla-siebie, który „jest tym, czym nie jest i nie jest tym, czym jest” i w-sobie, który „jest tym, czym jest”⁵⁰. Byt-w-sobie jest ontologicznie pierwotny wobec bytu-dla-siebie, byt-dla-siebie jest bytem o tyle, o ile jest neantyzacją bytu-w-sobie⁵¹.

1.2 Powinowactwo wolności z nicością

Faktyczny związek bytu-w-sobie (świata) z bytem-dla-siebie (świadomością) widoczny jest, według Sartre'a, w każdym ludzkim zachowaniu. Analiza ludzkiego zachowania (traktowanego jako obiektywnie uchwytne realność, nie zaś jako odczucie dostępne poprzez refleksję) pozwala na jednoczesne odsłonięcie człowieka, świata i łączącego ich stosunku⁵².

Najprostszym przykładem zachowania odsłaniającego relację między bytem-w-sobie a bytem-dla-siebie jest dla Sartre'a postawa pytająca. W samym pytaniu: „Czy istnieje zachowanie, które mogłoby odsłonić przede mną wza-

⁵⁰ Por. S. Sarnowski, *Zmierzch absolutu?*, s. 147. Por. także M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, przeł. M. Kowalska, R. Lis, I. Lorenc, J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1996. Merleau-Ponty w swojej polemice z Sartrem wyróżnia dwie formy dialektyki: złą i dobrą. Dialektyka Sartre'a jest tą złą, czyli taką, która stara się unknąć dwuznaczności, „...wierzy w odtworzenie bytu poprzez myślenie ustanawiające (*thétique*), poprzez zbiór wypowiedzi, poprzez tezę, antytezę, syntezę; dobra dialektyka świadoma jest faktu, iż wszelka teza jest idealizacją, że Bycie nie składa się z idealizacji lub tego, co powiedziane, w co wierzy stara logika, lecz z powiązanych ze sobą całości, w których znaczenie jest tylko pewną tendencją do znaczenia, w których inercja treści nie pozwala nigdy zdefiniować jednego terminu w kategoriach pozytywnych, drugiego zaś w negatywnych, a jeszcze mniej trzeciego jako absolutnego zniesienia ich obu w sobie samym.” (VI 129). Krytyka dotyczy przede wszystkim „refleksyjnego rozszczepienia” bytu na byt-w-sobie i byt-dla-siebie. (VI 130).

⁵¹ S. Sarnowski, *Zmierzch absolutu?*, s. 148.

⁵² J.P. Sartre, *L'Être...*, przeł. M. Kowalska, w: *Jean-Paul Sartre: problem nicości, Zeszyty „Idei”*, Białystok 1991, (dalej cytowany jako *Problem nicości*), s. 10.

jemny stosunek człowieka i świata?”⁵³ stajemy wobec bytu, który zapytujemy. „Każde pytanie zakłada więc byt, który pyta oraz byt, który jest zapytywany.”⁵⁴ Swoista odmiana bycia-w-świecie, jaką jest postawa pytająca, zakłada więc człowieka jako byt pytający i świat jako byt zapytywany. Stąd należy przyjąć, że to założenie ma sens ontologiczny⁵⁵; byt świata i świadomości są wobec pytania ontologicznie pierwotne. Tym samym bezpośrednio odczuwany konkret człowiek - świat okazuje się ontologicznie wtórny (choć w porządku doświadczenia jest pierwotny). Analiza zachowania pytającego prowadzi do wniosku, że musi ono zakładać nicość (niebyt) jako trzeci, poza bytem świata i bytem ludzkim, warunek swojej możliwości. Skoro byt świata i byt świadomości są koniecznymi, lecz niewystarczającymi warunkami pytania (które musi uznawać możliwość nicości), to oznacza, że nie ustanawia ono pierwotnej relacji między nimi, lecz „mieści się w granicach tego stosunku i go zakłada”⁵⁶, odsyła więc do pierwotnej relacji między świadomością a światem.

Zachowanie pytające opiera się na wyróżnieniu trzech rodzajów niebytu: możliwości nicości w transcendentnym wobec świadomości bycie (pytanie musi zakładać możliwość odpowiedzi przeczącej), nicości subiektywnej, leżącej po stronie bytu ludzkiego (nicość wiedzy) i niebytu limitacyjnego, związanego z możliwością uzyskania odpowiedzi twierdzącej i z pojęciem prawdy (każde twierdzenie prawdziwe, zarówno twierdzące, jak i przeczące, wyznacza w bycie granice swojej własnej ważności: wyróżnia byty lub cechy, do których się odnosi, usuwając resztę możliwych cech i bytów w nicość)⁵⁷. Praktyka naszego „bycia-w-świecie” pokazuje, że operujemy pojęciem nicości i mamy jakieś jego rozumienie (intuicję nicości). Nicość jawi się jako nieskończony dystans od-

⁵³ Tamże, s. 10 - 11.

⁵⁴ Tamże, s. 10 - 11

⁵⁵ Patrz: M. Kowalska, *Problem nicości*, s. 98 i dalsze.

⁵⁶ J.P. Sartre, przeł. M. Kowalska, w: *Problem nicości*, s. 11.

⁵⁷ M. Kowalska wskazuje na brak jednoznacznego rozstrzygnięcia charakteru tego niebytu (transcendentny - immanentny, subiektywny). Sprecyzowanie tego pojęcia zależałoby od leżącej u jego podstaw koncepcji prawdy; skoro dla Sartre’a prawda ma charakter czysto ludzki (jej pojęcie ma sens tylko przez odniesienie do ludzkiej świadomości) - zakładany przez nią niebyt ma charakter świadomościowy (subiektywny). Por. M. Kowalska, *Problem nicości*, s. 100. Do analogicznej konkluzji można dojść ujmując tę kwestię z innej strony: ten typ niebytu leży u podstaw ujmowania świata jako świata, co potwierdza tezę o subiektywnym charakterze tej nicości.

dzielający nas od wszystkiego, a zwłaszcza od naszego bytu. Skoro więc nicości doświadczamy, nie może ona być, zgodnie z założeniami fenomenologii, pojęciem pustym. Odrzucenie pojęcia nicości sprawia, że nie jest możliwe uchwycenie różnicy między sądami twierdzącymi a przeczącymi - jako fakty psychiczne czy językowe są równie konkretne. Założenie nicości jest warunkiem każdej negacji i przeczenia (twierdzenia, że coś jest takie a nie inne).

Według Sartre'a byt stanowi nieredukowalną podstawę świata, nicość natomiast, o ile w ogóle można o niej mówić, że jest, musi byt zakładać. Nicość jest wobec bytu wtórna, jest, jak pisze Sartre powołując się na *Sofistę* Platona⁵⁸, różnicą „odmiennością od bytu”; jest zaprzeczeniem, a nie przeciwieństwem bytu i dlatego ma sens tylko na jego gruncie. W *L'Être et le Néant* Sartre tak opisuje relację bytu do nie-bytu: Byt jest ontologicznie i logicznie pierwotny wobec nicości: „... byt poprzedza nicość i ją funduje”⁵⁹. Istnienie nicości jest pozorne, swoje „bycie” zawdzięcza ona bytowi, który użycza jej własnego istnienia: „swoją byt czerpie z bytu”, „istnieje tylko na powierzchni bytu”⁶⁰. Byt nie potrzebuje nicości, by dać się pojąć, natomiast nicość można spotkać tylko w granicach bytu. „Nicość, jeżeli nie jest podtrzymywana przez byt, rozwiewa się jako nicość i znowu spadamy w byt.”⁶¹ Całkowite zniknięcie bytu nie prowadziłoby do pojawienia się absolutnej nicości, przeciwnie - wraz z bytem zniknęłaby nicość⁶². Zgodnie z tekstem Sartre'a, nicość może pojawić się tylko na gruncie bytu jako jego negacja (neantyzacja). „Choćbyśmy bez końca negowali byt, nie sprawimy nigdy, że go *nie będzie*, właśnie dlatego, że negujemy, iż jest on tym czy tamtym. Negacja nie jest w stanie dotrzeć do bytowego jądra bytu, które jest absolutną pełnią i pozytywnością - taką negacją mógłby być tylko niebyt”⁶³. Polemizując z Heglem, pisze Sartre, że byt i niebyt nie mogą być pojęciami o takiej samej treści (według Hegla „pustymi, pojęciowymi abstrakcjami”), ponieważ nawet jeśli byt jest pustką wszelkich określeń poza tożsamo-

⁵⁸ Platon, *Sofista*, 237a n.

⁵⁹ J. P. Sartre, *L'Être...*, przeł. M. Kowalska, w: *Problem nicości*, s. 24.

⁶⁰ Tamże, s. 24.

⁶¹ Tamże, s. 30.

⁶² Tamże, s. 58.

⁶³ Tamże, s. 23.

ścią z sobą samym, to nicość jest pustką bytu. Dlatego, wbrew Heglowi, a za Parmenidesem przypomina, że „*byt jest, a niebytu nie ma*”⁶⁴.

Nicość nie istnieje „ani przed bytem, ani po nim, ani, ogólnie biorąc, poza bytem, lecz tylko w łonie samego bytu, w jego wnętrzu, jak robak”⁶⁵. Niemniej jednak, między pojęciem bytu-w-sobie (pełnej pozytywności) a pojęciem niebytu (całkowitej negatywności) nie ma żadnej bezpośredniej relacji ontologicznej. Tego związku nie ustanawia relacja zaprzeczenia⁶⁶ - Sartre skupia się na wyjaśnieniu samej możliwości zaistnienia tej relacji. Stąd między bytem a nicością musi istnieć coś, co je łączy, jakaś forma bytu „o wybitnie dwuznacznym statusie ontologicznym”⁶⁷, pośrednicząca między bytem świata a nicością w świecie (nicością transcendentną). Tym bytem jest, według Sartre’a, świadomość jako byt-dla-siebie, wywodząca się bezpośrednio z bytu i jednocześnie stanowiąca bezpośrednio źródło nicości („*bytu, za sprawą którego nicość przychodzi do rzeczy*”⁶⁸). Mówiąc inaczej, dla prześledzenia genezy i ontologicznego statusu nicości konieczne jest przyjęcie istnienia innego bytu, którego sposób bycia polega na przekształcaniu własnego bytu w nicość. Nie może być wobec nicości bierny - wówczas nicość musiałaby przychodzić do tego bytu za sprawą innego, co odsyłałoby nas w nieskończoność (*regressus ad infinitum*). Przy tym nie może on wytwarzać nicości, pozostając przy tym niezmiennym. „Byt, przez który Nicość przychodzi na świat, musi neantyzować Nicość w swoim własnym bycie, a i w takim wypadku istniałoby ryzyko, że Nicość zostanie ustanowiona jako transcendens w samym sercu immanencji, gdyby nie neantyzował on Nicości w swoim bycie *ze względu na ten byt*.”⁶⁹ Stosunek tego bytu do nicości musi więc mieć charakter wewnętrzny, źródłowy - musi on wy-

⁶⁴ Tamże, s. 23. Por. także Parmenides: „... jest i nie może być, że nie jest ... nie jest i jest konieczne, że nie jest...”, Diels - Kranz, 28 B 2, przeł. J. Lang.

⁶⁵ J. P. Sartre, *L'Être...*, s. 30.

⁶⁶ Sartre wprawdzie pisze: „Niebyt nie jest jednak przeciwieństwem bytu, lecz jego zaprzeczeniem.” (*L'Être...*, przeł. M. Kowalska, w: *Problem nicości*, s. 22); niemniej jednak w tym kontekście chodzi o logiczną i ontologiczną wtórność niebytu wobec bytu. Zaprzeczenie (negacja) nigdy nie dotyczy bowiem całego bytu (bytu-w-sobie) a tylko jego wybranego obszaru. Tę kwestię omawiam w dalszej części tego paragrafu.

⁶⁷ M. Kowalska, *Problem nicości*, s. 103.

⁶⁸ J. P. Sartre, *L'Être...*, przeł. M. Kowalska, w: *Problem nicości*, s. 31.

⁶⁹ J.P. Sartre, *L'Être...*, przeł. M. Kowalska, w: *Problem nicości*, s. 3.

tworząc nicość z samego siebie, być „swoją własną nicością”. Nie chodzi tu o zdolność do aktów neantyzowania (te wymagałyby oparcia w bycie), lecz o ontologiczny charakter tego bytu, równoznaczny z wolnością poprzedzającą to wszystko, czym może być i czyniącą to możliwym.

Tak więc dla pojawienia się nicości konieczne jest, aby byt stał się swoją własną nicością. Pojawienie się nicości na gruncie bytu (z którego nie może wynikać) jest tym, co Sartre określa jako „absolutne wydarzenie ontologiczne”⁷⁰. Zakwestionowanie przez byt samego siebie należy wobec tego uznać za wydarzenie niezrozumiałe i nieredukowalne, które umożliwia tłumaczenie wszystkiego, ale którego wytłumaczyć już nie sposób.”⁷¹ To wydarzenie nie dotyczy całego bytu (gdyby cały byt dokonał swojej neantyzacji, nie byłoby różnicy między bytem a nicością), tylko wyróżnionego rejonu bytu - świadomości.

Źródłem niebytu jest więc ludzka świadomość i jako taka, według Sartre’a, musi zawierać nicość jako ontyczną realność w samej strukturze swojego bytu. Rzecz, by być, potrzebuje tylko bytu, natomiast byt-dla-siebie, by być, musi nie być czymś. Sartre określa to tak, że świadomość „wrywa się” (*s’arrache*) własnemu bytowi, „odrywa” od niego (*se détache*), „odkleja” (*se décolle*). Wrywanie się własnemu bytowi jest inną formą wrywania się bytowi świata i jako swoiście ludzki sposób ustosunkowania się do bytu obecne jest praktycznie w każdym zachowaniu czy akcie psychicznym. Ta zdolność do negacji jest koniecznym warunkiem bycia na sposób swoiście ludzki. „Bycie swoją własną nicością” to sposób bycia dla-siebie polegający na „oddzielaniu się nicością” od własnego bytu. Tak więc nicość jako określona realność ontyczna jest pewnym sposobem bycia bytu świadomego, który da się pojęciowo odróżnić od czystego faktu istnienia tego bytu. Ten paradoks stanowi podstawę dla sformułowania definicji wolności pojętej jako negatywność (zdolność neantyzowania). Nicość jest formą bycia dla-siebie jako świadomości, która polega na wrywaniu się tego bytu samemu sobie, a w konsekwencji bytowi w ogóle.

⁷⁰ J.P. Sartre, *L’Être...* s. 112; M. Kowalska, *Problem bytu i nicości*, s. 21.

⁷¹ Tamże, s. 21.

Najwłaściwsze jest więc mówienie o nicości w stronie biernej (wbrew Heideggerowi): nicość się nie nicościuje, lecz „jest nicościowana”, nie jest, lecz „jest byta”⁷².

Nicości nie można pomyśleć inaczej, niż jako negacji określonego bytu, rozumienie, czym jest nicość, zakłada rozumienie, czym jest byt („byt jest najpierw ustanowiony, a następnie zanegowany”⁷³). Pojęcie bytu nie wymaga pojęcia nicości („możemy wyczerpać jego pojęcie nie znajdując w nim ani śladu nicości”⁷⁴), natomiast pojęcie nicości musi zakładać byt. Schemat poznania bytu i nicości odpowiada ontycznej strukturze ich wzajemnej relacji. Ontyczny warunek poznania (odsłonięcia się bytu jako fenomenu) stanowi nicość jako realność ontyczna świadomości: „...ujmowanie świata jako świata jest neantyzacją. Kiedy świat jawi się jako świat, ukazuje się jako będący *tylko* tym. Konieczną drugą stroną takiego ukazania się jest wynurzenie się rzeczywistości ludzkiej z niebytu.”⁷⁵ Transcendentny niebyt, nicość jako określona realność po stronie świata jest dana tylko dzięki neantyzującej aktywności świadomości. Dobrze ilustruje to przeprowadzona przez Sartre’a w *L’Être et le Néant* analiza sytuacji w kawiarni, w której spodziewaliśmy się zastać przyjaciela: odbiór tego wydarzenia opiera się na podwójnej neantyzacji: kawiarnia jako taka, z wszystkimi obecnymi w niej ludźmi i sprzętami stanowi pełnię bytu, ale kiedy wchodzę, by spotkać się w niej z określoną osobą, wówczas wszystko, co znajduje się w kawiarni tworzy syntetyczny układ, stanowiący tło, na którym ma się ukazać ta konkretna osoba; to zorganizowanie kawiarni w tło stanowi pierwszą neantyzację, drugą stwierdzenie nieobecności oczekiwanej osoby; podstawę sądu, że tej osoby tu nie ma, stanowi intuicyjne uchwycenie tej właśnie podwójnej negacji. Ustanawia to rzeczywistą (a nie tylko pomyślaną) relację między tą

⁷² Por. J.P. Sartre, *L’Être...*, przeł. M. Kowalska, w: *Problem nicości*, s. 31. Por. także M. Kowalska, *Problem nicości*, s. 63.

⁷³ Tamże, s. 22.

⁷⁴ Tamże, s. 24.

⁷⁵ J.P. Sartre, *L’Être...*, przekł. M. Kowalska, w: *Problem nicości*, s. 26. Por. także M. Kowalska, *Problem nicości*, s. 109.

nieobecną osobą a kawiarnią. „Nieobecny Piotr *nawiedza* ten lokal i jest warunkiem jego neantyzującego zorganizowania w tło.”⁷⁶

Między bytem świata a niebytem, jako realnościami ontycznymi, istnieje więc zasadnicza różnica - pierwszy istnieje poza świadomością, drugi mieści się wewnątrz świadomości (stąd czynione przez Sartre’a rozróżnienie między zjawiskiem nicości transcendentnej a nicością transcendentną ma charakter czysto techniczny). Tak więc, dla Sartre’a, ontycznie realna jest nicość immanentna (świadomości), natomiast nicość transcendentna jest tożsama ze zjawiskiem nicości; sprowadza się do sensu, jaki nadaje bytowi świadomość, któremu w bycie (ontycznie) nic nie odpowiada. Źródłem nicości w świecie jest ludzka świadomość. Zjawiska negatywne (realności transcendentne) wskazują bezpośrednio na stosunek człowieka do świata. U ich źródła leży zawsze akt ludzki (oczekiwanie, projekt). Stosunki między człowiekiem a światem, przejawiające się w zjawiskach negatywnych, nie są relacjami *a posteriori*, nie wyrastają z naszej aktywności empirycznej, przeciwnie, według Sartre’a każde zjawisko negatywne stanowi istotny warunek takiego stosunku. „Jest rzeczą oczywistą, że niebyt pojawia się zawsze w granicach ludzkiego oczekiwania. ... Na próżno więc usiłowalibyśmy przeczyć, że negacja pojawia się na tle pierwotnego stosunku człowieka do świata. Świat odkrywa swoje niebyty tylko przed kimś, kto ustanowił najpierw ich możliwość.”⁷⁷

Stąd destrukcja okazuje się sprawą czysto ludzką, bowiem do stwierdzenia zmiany w bycie trzeba świadomości zdolnej do rozróżnienia „przedtem” i „potem”: „...dla ustanowienia inności potrzeba świadka, który mógłby w jakiś sposób zapamiętać przeszłość i porównać ją z teraźniejszością poprzez formułę ‘już-nie’”⁷⁸. Nie oznacza to, że nicość w świecie jest czymś pozornym - przysługuje jej taka sama rzeczywistość, jak wszystkim zjawiskom (także zjawisku bytu). Obiektywność destrukcji czy zniszczenia (negacji, nicości) nie jest tym samym, co obiektywność bytu-w-sobie rozważanego jako niezależna od świadomości realność ontyczna, tutaj oznacza to obiektywność dla człowieka:

⁷⁶ J. P. Sartre, *L'Être...*, przeł. M. Kowalska, w: *Problem nicości*, s. 18.

⁷⁷ Tamże, s. 13 -14.

⁷⁸ Tamże, s. 15.

obiektywność zakładającą świadomość (subiektywność) jako źródło wszelkich sensów, łącznie z sensem pojęcia „obiektywności” jako warunkiem swojej możliwości⁷⁹. Choć zniszczenie „przychodzi do bytu” przez człowieka, jest pewnym stanem obiektywnym, nie da się - według Sartre’a - sprowadzić do czystej subiektywności; nie przysługuje mu forma istnienia stoickiego *lectonu*⁸⁰ czy husserlowskiego noematu. Kruchość porcelany zapisana jest w jej bycie, jej zniszczenie ma charakter wydarzenia absolutnego i nieodwracalnego, które świadomość tylko stwierdza. Związek między świadomością (nicością subiektywną) a nicością transcendentną jest bezpośredni. „Koniecznym warunkiem tego, aby można było powiedzieć ‘nie’, jest stała obecność niebytu w nas i poza nami: nicość musi *nawiedzać* byt.”⁸¹ Przykładowo negacja, która stanowi podstawę dla sądów przeczących i wszelkich zachowań negatywnych (wątpienie, niszczenie), sama domaga się ufundowania na nicości: „...niebyt nie przychodzi do rzeczy przez sąd przeczący; przeciwnie, sąd przeczący jest uwarunkowany i podtrzymywany przez niebyt”⁸². Gdyby wszystko było pełnią i pozytywnością nie można by nawet pomyśleć przeczenia: „...negacja musi być jakby swobodnym wynalazkiem, musi nas wyrwać spod muru przygniatającej pozytywności: jest to nagłe przerwanie ciągłości, które w żadnym wypadku nie może *wynikać* z poprzednich twierdzeń, wydarzenie oryginalne i nieredukowalne”⁸³.

Zjawiska negatywne są nie tylko przedmiotami sądów - odczuwamy je, zwalczamy, obawiamy się ich - zawierają w wewnętrznej strukturze nicość jako konieczny warunek swojego bycia⁸⁴. To człowiek sprawia, że miasta są niszczone, bowiem uznaje je za kruche i cenne, i podejmuje działania, które mają je chronić. Człowiek sam, określając się wobec możliwości niebytu, wprowa-

⁷⁹ M. Kowalska zwraca uwagę, że w tym fragmencie swoich rozważań Sartre podąża ściśle drogą Husserla (mimo że zrywa z fenomenologią w punkcie zasadniczym, poprzez odróżnienie zjawiska od jego ontycznej podstawy). Stąd niejednoznaczność terminu „obiektywny” u Sartre’a: określa nim i realność ontyczną, i transcencję zjawiska (obiektywność na gruncie subiektywności). Por. M. Kowalska, *Prolem nicości*, s. 113.

⁸⁰ Właściwie *lektonu* - termin oznaczający w filozofii stoickiej pojęcie ogólne; oprócz słów i rzeczy uznawali stoicy znaczenia słów (*lektá*) i uważali je za niecielesne. Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t.V, przekł. E.I. Zieliński, Wyd. KUL, Lublin 2002, s. 111.

⁸¹ J. P. Sartre, *L'Être...*, przeł. M.Kowalska, w: *Problem nicości*, s. 19.

⁸² Tamże, s. 18.

⁸³ Tamże, s. 19.

⁸⁴ Tamże, s. 29.

dza do świata niszczalność. „A jednocześnie trzeba przyznać, że zniszczenie zakłada przedpredykatywne rozumienie nicości jako takiej i pewną postawę wobec nicości.”⁸⁵ Prawdopodobieństwo niebytu dla bytu (odkrycie kruchości bytu) wiąże się z indywidualizującym wyróżnieniem tak określonego bytu (nigdy nie dotyczy bytu jako całości). Możliwość ujęcia jakiegoś bytu jako podlegającego destrukcji oparta jest na takim stosunku człowieka do bytu, który zakłada wyróżnienie, wyznaczenie granic danego bytu w bycie (neantyzację): „Wyróżniony byt jest tym, a poza tym *niczym*. ... kruchość *przychodzi* do bytu przez człowieka, bo warunkiem kruchości jest indywidualizujące wyróżnienie...: *jakiś* byt jest kruchy, a nie *cały* byt, który znajduje się poza możliwym zasięgiem zniszczenia.”⁸⁶

Pierwotny stosunek świadomości do bytu ma charakter transcencji, to znaczy (analogicznie do negacji) polega na przekraczaniu bytu przez świadomość, odrywaniu się od niego, dzięki czemu zostaje ustanowiony jako coś wobec świadomości zewnętrznego (implikuje nicość dzielącą świadomość od świata). „Dasein ‘nie jest’ w sobie, ‘nie jest’ dla samego siebie bezpośrednią bliskością, przekracza świat o tyle, o ile ustanawia samo siebie jako *nie* będące w sobie i jako *nie będące światem*.”⁸⁷ Transcendencja pierwotna i negacja oznaczają w zasadzie tą samą zdolność bytu świadomego, jaką jest możliwość odrywania się od bytu rozumianego jako całość. Kowalska⁸⁸ wskazuje, że między odrywaniem się od bytu jako bytu i ustanawianiem w ten sposób zjawiska bytu, a negowaniem pewnej części bytu i ustanawianiem w ten sposób zjawisk negatywnych istnieje głębokie podobieństwo strukturalne. Inaczej mówiąc, wszystko wskazuje na to, że pojęcie negacji można rozumieć szerzej: nie tylko jako intencjonalny akt świadomości skierowany na poszczególne jestestwa, ale jako istotę czy strukturę wszelkich aktów świadomości w ogóle, łącznie z aktem pierwotnym, w którym byt odsłania się jako byt⁸⁹.

⁸⁵ Tamże, s. 16.

⁸⁶ Tamże, s. 15.

⁸⁷ Tamże, s. 26 - 27.

⁸⁸ M. Kowalska, *Problem nicości*, s. 123.

⁸⁹ J.P. Sartre, *L'Être...*, przeł. M. Kowalska, w: *Problem nicości*, s. 23.

Neantyzacja bez żadnych dookreśleń („immanentna”, „czasowa”, „transcendentna”) oznacza ogół aktów, poprzez które świadomość ustanawia dystans między sobą a światem⁹⁰. Kowalska⁹¹ proponuje utożsamienie pojęć nicości i neantyzacji, co ma być zgodne z duchem tekstu Sartre’a (choć nie zawsze z tym, co literalnie pisze). „Nicość nie może być nicością, jeżeli nie neantyzuje się wyraźnie jako nicość świata, tzn. jeżeli w swojej neantyzacji nie zwraca się wyraźnie w stronę tego świata, konstytuując się jako jego odmowa.”⁹² Zdanie to nie oznacza, że wbrew wyrażanym wprost obiekcjom, przypisuje Sartre nicości zdolność nicościowania się, lecz że nicość jako neantyzacja ma charakter aktu wyrywania się bytowi⁹³. To rozróżnienie między nicością a neantyzacją („negacja jako byt funduje negację jako akt”) dotyczy, jak sądzę, neantyzacji źródłowej jako pewnego nieredukowalnego ontycznego faktu, określającego sposób bycia świadomości (sam byt świadomości, a nie jej relacje ze światem oparte na innych neantyzacjach, dla których stanowi ona podstawę). Wszystkie neantyzacje mają charakter aktów, są ontycznie realne (dotyczą sytuacji „bycia swoją własną nicością”) i ostatecznie są synonimem nicości jako takiej, istniejącej tylko poprzez neantyzującą się świadomość. Mimo to Sartre wydaje się często zapominać o tym, że neantyzacja pierwotna także stanowi akt, co prawda immanentny, w którym aktualna świadomość nie wychodzi poza swój byt i czyni z niej synonim „źródłowej nicości” i „negatywnego bytu”. Uchwytne różnica między neantyzacją pierwotną a innymi dotyczy tylko stopnia zerwania z bytem (świadomości lub świata) - stopnia transcendencji zjawisk, które skutkiem tego zerwania zostają ukonstytuowane.

Nicość jako warunek transcendentnej negacji można zrozumieć w kontekście dwu innych neantyzacji: neantyzacji w czasie⁹⁴ (świadomość jest swoją własną przeszłością i przyszłością w modusie nie-bycia) i neantyzacji źródło-

⁹⁰ Tamże, s. 36.

⁹¹ M. Kowalska, *Problem nicości*, s. 137.

⁹² J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 26.

⁹³ Sartre zwraca uwagę, że intuicja negacji jako aktu (aktywności) pojawia się i u Hegla, i u Heideggera, choć obaj nie wyciągają z niej konsekwencji, tj. „nie troszczą się o ufundowanie tej aktywności w negatywnym bycie”, patrz, J. P. Sartre, *L'Être...*, w: *Problem nicości*, s. 26 - 27.

⁹⁴ Neantyzacja czasowa jest pierwotna wobec negacji, choć sama ma charakter wtórny.

wej, dokonującej się we „wnętrzu immanencji” (neantyzacji świadomości, która nie jest motywem samej siebie - stanowi pustkę wszelkiej treści). Rozróżnieniu na neantyzację pierwotną (immanentną) i wtórną (czasową) odpowiadają dwa rodzaje wolności: neantyzacji pierwotnej przyporządkowuje Sartre pojęcie wolności „jako wewnętrznej struktury bytu świadomego”, zaś drugi rodzaj wolności, związany z neantyzacją czasową, określa jako „wolność empiryczną”⁹⁵. Inaczej mówiąc, tylko opis świadomości „siebie”⁹⁶ i czasowości pozwala na zrozumienie negacji.

Świadomość jest pozbawiona wszelkiej treści i właśnie jako taka jest świadomością siebie. Ten typ neantyzacji utożsamia Sartre z neantyzacją źródłową, dokonującą się „w samym wnętrzu immanencji”, „w czystej subiektywności aktualnego cogito”⁹⁷. Świadomość stanowi „pustkę wszelkiej treści”, ponieważ jest zawsze świadomością czegoś, co (jako zjawisko) istnieje dla niej, a nie w niej. Dotyczy to także tych zjawisk - jak zjawisko nicości - które są w całości przez nią konstytuowane. Dlatego świadomość nie może siebie determinować (nie może być motywem samej siebie), gdyż nie ma w niej żadnych sił zdolnych ukierunkować jej działania w taki, a nie inny sposób⁹⁸. Jest czystą negatywnością, zdolnością stałego wyrywania się wszelkim określeniom. Odrzucenie hipotezy treści w świadomości zmusza do uznania, że w świadomości nie ma motywów, że istnieją one tylko *dla* świadomości. „Motyw może istnieć tylko jako zjawisko... . Oczywiście nie przysługuje mu zewnętrżność rzeczy czasowo-przestrzennej, bo nadal należy do mojej subiektywności i jest przeze mnie ujmowany jako *mój*, ale jest ze swej natury transcendencją w immanencji i świadomość z niego ucieka o tyle właśnie, o ile go ustanawia, ponieważ to ona przyznaje mu sens i wagę.”⁹⁹ Wszelkie stany psychiczne stanowią więc „trans-

⁹⁵ Por. M. Kowalska, *Problem nicości*, s. 141.

⁹⁶ M. Kowalska w przetłumaczonym przez siebie fragmencie *L'Être...* wskazuje na translatorski problem związany z tym pojęciem: w oryginale Sartre na określenie „świadomość siebie” używa zapisu „la conscience (de) soi” - przyimek „de” biorąc w nawias, co ma wskazywać, że świadomość siebie nie jest tym samym, co świadomość świata „la conscience du monde”, patrz: *Problem nicości*, s. 129 -130.

⁹⁷ J.P. Sartre, *L'Être...*, w: *Problem nicości*, s. 58.

⁹⁸ Tamże, s. 44.

⁹⁹ J.P. Sartre, *L'Être...*, przeł. M. Kowalska, w: *Problem nicości*, s. 45.

cendencję w immanencji”, czyli mają być czysto świadomościowy - konstytuując je, świadomość odrywa się od nich i postrzega je jako transcendensy. Wcześniej przytaczane określenie „nicość wiedzy”, której brak uświadamia sobie człowiek w postawie pytającej, nie jest tym samym, co nicość rozumiana jako struktura (sposób bycia) świadomości, choć jest przez nią bezpośrednio warunkowana. Nicość wiedzy jako braku wiedzy jest zawsze dla świadomości, a nie w świadomości - to zasadnicze dla koncepcji Sartre’a twierdzenie, zgodne z którym w świadomości nie ma nic - wszelkie treści poznawcze, emocjonalne, wyobrażeniowe istnieją dla świadomości jako transcendentne wobec niej zjawiska. Czyli także motywy, jako czysto subiektywne pobudki działania wykazują transcendencję wobec świadomości. W konsekwencji Sartre stwierdza, że świadomości nic - ani z wewnątrz, ani z zewnątrz - nie determinuje: jest w pełni wolna.

Świadomość siebie i świadomość świata nie są tym samym. „Przedmiot” aktualnej świadomości pokrywa się z nią samą, świadomość stanowi z nim ontyczną jedność. Sartre określa to jako „całkowitą przejrzystość” świadomości dla siebie samej¹⁰⁰. Poza aktualną świadomością siebie samej jako aktualnej świadomości świadomość jest niczym; jej bycie sprowadza się do jawienia się sobie; w aktualnej świadomości nie ma nic poza świadomością bycia świadomością. Wynika z tego rozróżnienie: w inny sposób świadomość jest świadoma tego, czym jest aktualnie, w inny tego, czym nie jest, czym była i czym będzie. Świadomość „siebie” określa Sartre jako neantyzację immanentną: mimo że aktualny byt świadomości i aktualna świadomość stanowią jedność, to istnieje między nimi minimalna różnica. Owa nieuchwytna, nieredukowalna i nieprzekraczalna różnica między aktualnym bytem świadomości a aktualną świadomością tego bytu, to „nic”. To „nic” jest nicością źródłową, leżącą u podstaw wszelkiej nicości zjawiskowej, która sama nie jest zjawiskiem, a więc nie może być nam dana jako nicość. Poprzez neantyzację immanentną dane jest nam tylko zjawisko aktualnego bytu świadomości. Neantyzacja pierwotna stanowi „źródłowy akt, poprzez który człowiek jest dla siebie swoją własną nico-

¹⁰⁰ Tamże s. 39.

ścią”¹⁰¹. To zjawisko jest całkowicie wewnętrzne wobec neantyżującej je świadomości, mimo że świadomość wyrywa się z niego i oddziela od niego nicością, stanowi ono jej własny aktualny byt. „Tę przysługującą rzeczywistości ludzkiej możliwość wytwarzania nicości, która odosabnia ją w Bycie, Kartezjusz, za stoikami, nazwał znaczącym mianem: jest to *wolność*.”¹⁰² Tak rozumiana wolność nie stanowi jakiegś „zdolności duszy ludzkiej”, którą można badać i opisywać w formie wyizolowanej. „Tak więc wolność jako wymagany warunek nicościowania nicości nie jest *właściwością*, która, wśród innych, należy do istoty ludzkiego bytu.... Ludzka wolność poprzedza istotę człowieka i czyni ją możliwą; istota bytu ludzkiego znajduje się w zawieszeniu w jego wolności.”¹⁰³ Wolność stanowi wewnętrzną strukturę bytu świadomego; może on wyrywać się światu tylko o tyle, o ile wyrywa się samemu sobie. Według Sartre’a posiadamy intuicję niebytu, która jest tak oczywista i powszechna, jak intuicja bytu, a źródłowo jest nam dana w doświadczeniu trwogi. (Nicość jako ontyczny fakt jest jednak niedostępna żadnej intuicji - ukazuje się zawsze w postaci transcendentnego zjawiska nicości na gruncie zjawiska bytu; także wtedy, gdy jest to byt samej świadomości¹⁰⁴).

Wraz z analizami problemu trwogi, która jest refleksyjnie uświadomioną wolnością, pojawia się „zła wiara” jako próba (nieudana) ucieczki przed własną wolnością (trwogą). Istotne tutaj jest to, że „zła wiara” jest w ogóle możliwa: tę możliwość stwarza jej to, że każda świadomość aktualna wyrywa się własnemu bytowi; nie jest do końca tożsama z własnym aktualnym bytem. W tym przypadku ów aktualny modus stanowi trwoga (może nim być każdy inny stan świadomości), a naturalnym nastawieniem świadomości jest ucieczka od tego, co sobie jako swój aktualny byt uświadamia. Aktualny byt świadomości zawsze jest jednoczesną świadomością „siebie”, a więc swoją neantyżacją. Ten typ ne-

¹⁰¹ J.P. Sartre, *L'Être...*, w: *Problem nicości*, s. 58.

¹⁰² Tamże, s. 34.

¹⁰³ „Ainsi la liberté comme condition requise à la néantisation du néant n'est pas une *propriété* qui appartiendrait, entre autres, à l'essence de l'être humain....La liberté humaine précède l'essence de l'homme et la rend possible, l'essence de l'être humain est en suspens dans la liberté.” J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 59 - 60.

¹⁰⁴ Por. M. Kowalska, *Problem nicości*, s. 109.

antytacji różni się od innych tym, że nie prowadzi do zerwania ontycznej jedności między aktualną świadomością a jej aktualnym bytem. Świadomość o tyle jest sobą jako aktualnym bytem, o ile od siebie jako bytu ucieka, bowiem jej byt jest właśnie bytem ucieczki. Neantyzacja immanentna (źródłowa) ustanawia specyficzny dystans między świadomością a jej aktualnym bytem. Tym dystansem jest nicość, określająca wewnętrzną strukturę świadomości. „Dzięki temu aktualny byt świadomości staje się dla niej zjawiskiem, którym sama świadomość *jest*: jako zjawisko, istnieje on *dla niej*, a jednocześnie jest *nią samą*.”¹⁰⁵ Ten paradoks określa Sartre jako „jedność bytu i niebytu w tej samej świadomości”.

Świadomość siebie nie jest dla Sartre’a tym samym, co świadomość Ja. Świadomość Ja związana jest bowiem z neantyzacją czasową (wtórną) - Ja, to świadomość przeszła, w pewnym sensie martwa, pozbawiona charakteru negacji, przekształcona w „byt”. Neantyzowanie się człowieka w czasie tożsame z wolnością empiryczną stanowi wtórną formę neantyzacji, która musi bazować na istnieniu nicości źródłowej. „A ponieważ nieustannie odwołuję się do zjawisk negatywnych, aby móc wyodrębnić i określać jestestwa, to znaczy, aby móc je myśleć, strumień moich ‘świadomości’ jest nieustannym odrywaniem się skutku od przyczyny, ponieważ każdy proces neantyzacji może mieć swoje źródło tylko w sobie samym.”¹⁰⁶ Żaden wcześniejszy stan nie może mnie ani motywować, ani determinować - muszę w sobie samym dokonać zerwania z bytem. Gdyby każdy stan obecny był prostym następstwem poprzedniego, nie byłoby miejsca na negację. „Każdy psychiczny proces neantyzacji zakłada więc zerwanie między bezpośrednią przeszłością a teraźniejszością.”¹⁰⁷ Tym zerwaniem jest nicość. Byt, który się neantyzuje, przestaje być źródłem innego fenomenu (nawet fenomenu innej negacji). Ponieważ motywy mogą istnieć dla świadomości tylko jako zjawiska, ich nieskuteczność wynika z ich konstytucji. „Wolność, która odsłania się przed nami w trwodze, można scharakteryzować przez istnienie owego *nic*, które wkłada się między motywy i czyn. Moje dzia-

¹⁰⁵ M. Kowalska, *Problem nicości*, s. 133.

¹⁰⁶ J.P. Sartre, *L'Être...*, w: *Problem nicości*, s. 37.

¹⁰⁷ Tamże, s. 37.

łanie wymyka się determinizmowi motywów nie *dlatego*, że jestem wolny; przeciwnie, warunkiem mojej wolności jest taka struktura motywów, że okazują się one nieskuteczne. A jeśli ktoś zapyta, czym jest to *nic*, które funduje wolność, odpowiemy, że nie można go opisać, ponieważ go *nie ma*, ale można przynajmniej wydobyć jego sens o tyle, o ile jest ono „*byte*” przez byt ludzki w jego stosunkach ze samym sobą.”¹⁰⁸ To „*nic*”, *byte* przez dla-siebie w stosunkach z samym sobą, to w przypadku wolności empirycznej nicość, która oddziela wcześniejszy stan świadomości od późniejszego. Analizując świadomość wcześniejszą, rozważaną jako motywację, stwierdzamy, że stanu wcześniejszego od obecnego nie dzieli *n i c*. I właśnie dlatego, że przeszłość od teraźniejszości dzieli „*nic*”, nie da się go pokonać, właśnie dlatego, że jest niczym (pojęcie przeszkody zawiera w sobie coś pozytywnego, coś, co jawi się jako „mające być pokonanym”, a tu mamy czystą negatywność). Wolność w tym przypadku oznacza więc wolność wobec tego wcześniejszego stanu, ujmowanego jako motyw działania.

Pojawiają się tu więc dwa rodzaje wolności i dwa rodzaje neantyzacji. Problemem pozostaje stosunek pojęcia wolności (niezależnie od jej typu) do pojęcia neantyzacji. Tekst Sartre’a nie jest tu jednoznaczny: pojawiają się stwierdzenia, że to wolność stanowi warunek nicościowania nicości (neantyzacji), gdzie indziej pisze, że wolność empiryczna jest tożsama z neantyzacją jako „neantyzowaniem się człowieka w czasie”, czasem zaś stwierdza pierwszeństwo nicości wobec wolności. Kowalska proponuje¹⁰⁹, by uznać synonimiczność pojęć wolności i nicości, czyli schemat, który pojawia się najczęściej u Sartre’a. Pozwala to na ustalenie relacji między pozostałymi pojęciami, gdzie wolność „jako wewnątrz struktura bytu świadomego” byłaby warunkiem neantyzacji, wolność empiryczna zaś synonimem neantyzacji wtórnej (czasowej). Ale wówczas należałoby rozstrzygnąć status ontologiczny tej wolności pierwotnej, która byłaby bardziej pierwotna niż neantyzacja źródłowa określająca świadomość w jej najbardziej immanentym bycie. Być może pierwszy rodzaj

¹⁰⁸ Tamże, s. 45.

¹⁰⁹ M. Kowalska, *Problem nicości*, s. 144.

wolności można utożsamić z neantyzacją źródłową określającą świadomość. Niewątpliwie jest to, że stanowi ona warunek wolności empirycznej (neantyzacji wtórnej). Byt świadomości łączy bezpośredni ontyczny związek z wolnością pierwotną i z neantyzacją (nicością źródłową).

Analogicznie jest z pojęciami neantyzacji czasowej i wolności empirycznej (tożsamość doświadczenia wolności - trwogi z doświadczeniem nicości oddzielającej aktualny byt świadomości od jej przyszłości i przeszłości).

1.3 Czasowość jako sposób bycia charakterystyczny dla bytu-dla-siebie

Niezbędnym warunkiem odsłonięcia swojego bytu jako wolności jest neantyzacja czasowa określana przez Sartre'a także jako wtórna. Czas, w rozumieniu Sartre'a, posiada neantyzującą strukturę, dzięki której „...świadomość jest swoją własną przeszłością i przyszłością w modusie nie-bycia.”¹¹⁰

Sartre kwestionuje więc zasadność pojmowania czasu na kształt pewnej formy czy przestrzeni zawierającej w sobie ludzi i rzeczy: „... czasowość nie jest czasem uniwersalnym, zawierającym wszystkie byty, a wśród nich w szczególności byty ludzkie”¹¹¹. Czasowość nie przynależy także do sposobu istnienia świata przedmiotowego. Byt-sam-w-sobie nie zawiera czasowości w swej wewnętrznej strukturze. Nawiązując do Husserla i - przede wszystkim - Heideggera (i przejmując od tych filozofów termin „czasowość”), Sartre umieszcza źródło obiektywnego czasu świata w czasowym charakterze świadomości i sprowadza ją „do transcendującego charakteru bytu-dla-siebie”¹¹². Jak zauważa Kołakowski w tekście *Filozofia egzystencji i porażka egzystencji*¹¹³, w egzystencjalizmie pojawia się nowe rozumienie czasu: rzeczy są poza

¹¹⁰ Tamże, s. 45.

¹¹¹ „Ainsi la temporalité n'est pas un temps universel contenant tous les êtres et en particulier les réalités-humaines.” J. P. Sartre, *L'Être...*, s. 178.

¹¹² M. Kowalska, *Problem bytu i nicości*, s. 17.

¹¹³ Tekst ten stanowi wstęp do *Filozofii egzystencjalnej*. Kołakowski wskazuje w nim na korzenie koncepcji „czasowania”: jest ona według niego pokłosiem rozważań Husserla nad rolą czasu w identyfikacji przez człowieka jego percepcji, ale i ta koncepcja ma znacznie starsze korzenie - od Parmenidesa powtarza się przekonanie, że byt nie podlegający czasowi jest bytem autentycznym, a każde istnienie skończone jako skończone właśnie (czyli zmienne) nie jest nigdy

czasem, o ile są w każdej chwili doskonale identyczne z sobą. Podlegając przemianom, jednocześnie nie ulegają „temporalizacji”, to znaczy w każdym swoim stanie są doskonałą aktualnością - bez przeszłości, ale i bez przyszłości, w której realizowałyby swe potencjalne możliwości. Temu opisowi wymyka się tylko byt ludzki: samotranscendujący, „czasujący się”, nieidentyczny z sobą samym. Czasowość nie jest¹¹⁴ - pojawia się w świecie za sprawą człowieka. Dlatego według Sartre’a zarówno obiektywne pojęcie czasu, przyjmowane przez naukę, jak i czasowość psychiczna uświadamiana w codziennym doświadczeniu, są pochodne wobec „czasowości pierwotnej, będącej sposobem istnienia bytu-dla-siebie¹¹⁵; pojęcie czasu wiąże więc ściśle z pojęciem świadomości. Kowalska¹¹⁶ pisze wprost, że Sartre’owskie pojęcie czasu dotyczy czasu subiektywnego, czasu własnego bytu świadomego. Czasowość należy do wewnętrznej struktury bytu-dla-siebie istniejącego w relacji do bytu-w-sobie. To wolność pociąga za sobą czasowość¹¹⁷ bytu ludzkiego, przejawiającą się w konieczności projekcji, rzutowania się w przyszłość, swobodnego określania się poprzez własne projekty. W czasowości właśnie ujawnia się najpełniej nieidentyczność bytu-dla-siebie z samym sobą, charakterystyczny dla niego brak wewnętrznej tożsamości. Świadomość przekracza byt w stronę własnych, nieistniejących jeszcze możliwości, konstytuując w ten sposób przyszłość i wyrывая się faktyczności, która w tym ruchu staje się jej przeszłością. „W wolności byt ludzki *jest* swoją własną przeszłością (podobnie jak swoją własną przyszłością) w postaci neantyzacji.”¹¹⁸ Jest więc „przyszłością, którą nie jest i nie jest

samo z sobą identyczne. Por. Kołakowski L., *Filozofia egzystencji i porażka egzystencji*, w: *Filozofia egzystencjalna*, red. L. Kołakowski, K. Pomian, PWN, Warszawa 1965, s. 15 - 17. Por. także L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, Res Publica, Warszawa 1990, s. 38 - 39.

¹¹⁴ „La temporalité n’est pas.” J.P. Sartre, *L’Être...*, s. 171.

¹¹⁵ Por. H. Puszko, *Być...*, s. 148-149. Autorka zwraca uwagę, że taka próba określenia czasu przez Sartre’a może być interpretowana jako subiektywistyczna - czas istnieje nie w świecie, a w nas. Według niej Sartre stara się pokazać relacyjny sposób istnienia czasu, ukazać, że nie jest on bytem ani czysto przedmiotowym, ani czysto podmiotowym. Inaczej ten problem rozstrzyga Kołakowski: „Czas realny nie jest ani poza człowiekiem, ani ‘w’ człowieku: jest identyczny z człowiekiem, podobnie jak w ogólności byt ludzki - zgodnie z nominalistyczną konsekwencją myśli egzystencjalnej - identyczny jest ze swoimi określonościami, ‘każdorazowo moimi’.” Kołakowski L., *Filozofia egzystencji...*, dz. cyt, s. 16..

¹¹⁶ Patrz, M. Kowalska, *Problem nicości*, s. 148.

¹¹⁷ L. Kołakowski, *Filozofia egzystencji...*, s. 15 - 17.

¹¹⁸ J.P. Sartre, *L’Être...*, w: *Problem nicości*, s. 39.

przeszłością, którą jest”¹¹⁹. Egzystencja jest nieustannym ‘czasowaniem się’: „oddalaniem się od...”, „rzucaniem się ku...”, „wrywaniem się poza faktyczność...”, ponieważ zawsze jest ek-statyczna (od greckiego *ekstaza* - oddalanie się z miejsca)¹²⁰. „Znaleźliśmy się więc w obliczu dwóch ludzkich ek-staz: ek-stazy, która angażuje nas w byt-w-sobie i ek-stazy, która rzuca nas w niebyt.”¹²¹ Ciągła ucieczka nicości (bytu-dla-siebie) przed bytem-w-sobie ustanawia trzy wymiary czasowości: przeszłość, terażniejszość i przyszłość.

Terażniejszość to aktualna świadomość „siebie”, która dotyczy ludzkiej obecności w świecie tu i teraz. Aktualna świadomość siebie nie jest spokojnym trwaniem, lecz stałym ruchem świadomości, w którym przekracza ona nie tylko swoją przeszłość, ale i to, czym aktualnie jest. Faktyczność terażniejszości jest określona, ale sens dla mnie zyskuje dzięki moim projektom skierowanym ku przyszłości. W każdym momencie życia dokonywany przeze mnie wybór przekształca to, czym jestem teraz, w cel (zadanie) do urzeczywistnienia. Terażniejszość zawsze jest tym, co wprowadzie obecne, ale jednocześnie już przekraczające. Stąd paradoksalność ludzkiej egzystencji, która ma być tym, czym jest, choć dla bytu-dla-siebie naturalne jest bycie w sposób rozproszony; bycie tu i zarazem gdzie indziej. Terażniejszość rozumie Sartre jako „obszar”, na którym w pewnym sensie spotykają się przeszłość i przyszłość, jest więc to realność złożona, zawierająca w sobie neantyzacje przeszłości i przyszłości. „Gdyby mój stan obecny był zwykłym następstwem stanu wcześniejszego, każda szczelina, przez którą mogłaby się przecisnąć negacja, byłaby szczelnie zatkana. Każdy psychiczny proces neantyzacji zakłada więc zerwanie między bezpośrednią przeszłością psychiczną a terażniejszością. Tym zerwaniem jest właśnie nicość. ...Aby więc rzeczywistość ludzka mogła negocjować cały świat lub jego część, musi nosić w sobie nicość jako *nic*, które oddziela jej terażniejszość od każdej jej przeszłości.”¹²² Nicość jest zerwaniem, jakiego dokonuje aktualna świadomość wobec przeszłości, jest oddzielaniem się tej świadomości od swego prze-

¹¹⁹ J.P. Sartre, *L'Être...*, w: *Problem nicości*, s. 162.

¹²⁰ H. Puzko, *Być...*, s. 149.

¹²¹ J.P. Sartre, *L'Être...*, w: *Problem nicości*, s. 57.

¹²² Tamże, s. 37 - 38.

szłego bytu. Przeszłość, oddzielona nicością od aktualnej świadomości, staje się dla niej zjawiskiem i jako taka nie może tej świadomości determinować. Na tym polega ludzka wolność wobec przeszłości, doświadczana - dzięki refleksji - w trwodze. Człowiek, co wydaje się naturalne, doświadcza trwogi przed przyszłością, ale Sartre pokazuje, że istnieje także trwoga przed przeszłością.

W *L'Être...* przedstawia sytuację gracza, hazardzisty, który postanowił zerwać ze swym nałogiem. Na widok „zielonego stolika” wszystkie jego wcześniejsze postanowienia topnieją. Wbrew obiegowym interpretacjom, Sartre nie wyjaśnia tej sytuacji konfliktem wewnętrznym, grą przeciwstawnych, a równie silnych motywów w świadomości. Wcześniejsze postanowienie zerwania z hazardem jest ciągle obecne, człowiek myśli o sobie, jako o kimś, kto nie chce już być graczem, wierzy w skuteczność tego postanowienia. Mimo, że to „wczorajsze” postanowienie jest obecne, pojmuję nagle, że jest ono całkowicie niesprawcze. Postanowienie jest obecne, ale jako zastygłe, nieskuteczne, przekroczone przez sam fakt, że ma jego świadomość. „Jest jeszcze *mną* w tym sensie, że poprzez strumień czasowy poczuwam się do tożsamości ze sobą wczorajszym, ale i nie jest już *mną*, ponieważ jest *dla mnie*, *dla* mojej świadomości.”¹²³ Wymykam mu się, jestem w modusie nie-bycia. Gracz uświadamia sobie stałą wyrwę w determinizmie, nicość oddzielającą go od niego samego - stąd konstatacja niezdeteminowania przez wcześniejsze postanowienia, wynikająca z rozpoznania, że od aktualnej świadomości oddziela je „nic”, czyli jego własna wolność. Temu odkryciu towarzyszy trwoga. Syntetyczne zrozumienie sytuacji, jakie osiągnął wczoraj, a którego owocem było owo postanowienie, nie stanowi dziś żadnej rzeczywistej bariery między nim a grą. Aktualnie jest tylko jedną z jego możliwości (tak jak możliwość podjęcia gry). Trwoga towarzyszy uświadomieniu, że nic nie przeszkadza mu grać. „Tą trwogą jestem *ja sam*, ponieważ istnieję jako świadomość bycia i sprawiam, że nie jestem przeszłością dobrych postanowień, którą jestem.”¹²⁴ „Wcześniejsza świadomość wciąż *tu jest* (choć z modyfikacją ‘byłości’), wciąż utrzymuje relację wzajemnego przenikania

¹²³ Tamże, s. 44.

¹²⁴ Tamże, s. 45.

z obecną świadomością, ale na tle tego egzystencjalnego stosunku zostaje wyłączona z gry, wykluczona z obiegu, wzięta w nawias dokładnie tak, jak świat wewnętrzny i zewnętrzny w oczach kogoś, kto przeprowadza fenomenologiczną *epoché*.¹²⁵ Taki sposób ujmowania zjawisk, jaki dotyczy fenomenu przeszłości psychicznej, nie jest tożsamy z postrzeganiem zjawisk świata fizycznego - stosunek między aktualną świadomością a zjawiskiem świadomości przeszłej określa Sartre jako „transcendencję w immanencji”. Fenomenalny byt motywu warunkuje jego nieskuteczność. Nie oznacza to, że przysługuje mu obiektywność rzeczy, on należy do mojej subiektywności i jest przeze mnie ujmowany jako mój, ale jest ze swej natury transcendencją w immanencji i świadomość z niego ucieka o tyle, o ile go ustanawia. „Nic”, które dzieli aktualną świadomość od motywu, który został przeniesiony w przeszłość, jest także transcendencją w immanencji, choć jako takie zostaje uchwycone dopiero dzięki refleksji. „Toteż byt świadomy sam musi konstytuować się wobec swojej przeszłości jako oddzielony od niej przez nicość; musi być świadomością tego zerwania z bytem, ale nie jako doświadczanego fenomenu, lecz jako struktury świadomościowej, którą sam jest.”¹²⁶ Aby to „nic” nabrało sensu nicości, musi być świadomością zawieszenia bytu (w przeciwnym wypadku musiałoby pochodzić z zewnątrz świadomości, co wprowadzałoby do tej „absolutnej przejrzystości”, jaką jest świadomość, element nieprzejrzysty). Wydawałoby się, że świadomość aktualna jest wtórna wobec świadomości przeszłej, ponieważ pojawia się poprzez jej neantyzację. Choć z drugiej strony świadomość staje się przeszła także dzięki neantyzacji - przed nią jest po prostu aktualną świadomością. W tym znaczeniu, paradoksalnie, przeszłość okazuje się wtórna wobec teraźniejszości. A mówiąc ściśle, ta relacja jest wzajemna: równie zasadne jest stwierdzenie, że przeszłość jest wtórna wobec teraźniejszości, co takie, że teraźniejszość jest wtórna wobec przeszłości. Neantyzacja, literalnie rzecz ujmując, nie dzieli przeszłości od teraźniejszości, ale określa strukturę świadomości, która jest zarazem swoją przeszłością i teraźniejszością, a jednocześnie nie daje

¹²⁵ Tamże, s. 38.

¹²⁶ Tamże, s. 39.

się jednoznacznie utożsamić z żadną z nich, co ostatecznie prowadzi do wniosku, że nie jest tożsama z samą sobą¹²⁷. Wolność, to byt ludzki, którego sposobem bycia jest zawieszanie swojej przeszłości poprzez wytwarzanie swojej własnej nicości. Ta pierwotna konieczność „bycia swoją własną nicością” nie ukazuje się świadomości poprzez poszczególne negacje - świadomość bezustannie przeżywa siebie samą jako neantyzację własnego przeszłego bytu. Skoro neantyzacja określa sposób bycia świadomości, nie można nigdy utożsamić jej z jednym wymiarem czasu, jest jednocześnie i terażniejszością, i przeszłością; „bycie-w-modusie-niebycia” to permanentny stan świadomości (jej sposób bycia?), w którym świadomość aktualna jest przeszłością, którą nie jest a świadomość przeszła jest terażniejszością, którą nie jest.

Nie mniej paradoksalny jest status przeszłości. Przeszłość nie jest prostym źródłem naszej terażniejszości. Według Sartre’a istnieje odwrotna relacja: to z naszej terażniejszości wyłania się nasza przeszłość. Przeszłość nigdy nie jest dana nam w izolacji, zawsze jest przeszłością tej tu oto terażniejszości. Mój terażniejszy byt jest, jak pisze Sartre, fundamentem mojej przeszłości. Jestem moją przeszłością dzięki temu, że „podtrzymuję ją w istnieniu przez swój terażniejszy projekt zwrócony ku przyszłości”¹²⁸. Nie znaczy to, że *istnienie* przeszłości da się sprowadzić tylko do naszej pamięci o niej, ona jest czymś faktycznym, niezależnym w swoim istnieniu od naszej świadomości. Nawet odcinając się od przeszłości, mówiąc, że nie jesteśmy już tacy, jak kiedyś, uznajemy naszą przeszłość w jej istnieniu. Natomiast sens przeszłości, jej znaczenie dla nas jest ściśle związane z naszym aktualnym projektem. To z perspektywy swoich aktualnych projektów nadajemy znaczenie przeszłości, to one sprawiają, że jest ona żywa lub martwa - bezustannie ją wybieramy. Dlatego, paradoksalnie, przeszłość jest ciągle czymś potencjalnym, tkwiącym w zawieszeniu. Przeszłość psychiczna związana jest w koncepcji Sartre’a z problemem ludzkiego „Ja”, przez które rozumie jednostkową istotę człowieka, którą (za Heglem) definiuje jako to, co przeszłe (co było). „To Ja, ze swoją aprioryczną i historyczną

¹²⁷ Por. M. Kowalska, *Problem nicości*, s. 150-151.

¹²⁸ J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 554.

treścią, stanowi *istotę* człowieka. ... Istotą jest to, co było. Istota, to wszystko, na co w bycie ludzkim można wskazać słowami: to *jest*.¹²⁹ W tym znaczeniu całość cech tłumaczy czyn; niemniej jednak mieści się on zawsze ponad istotą, gdyż, jako czyn ludzki, wykracza poza każde tłumaczenie, właśnie dlatego, że wszystko, na co można wskazać w człowieku i powiedzieć „to jest”, staje się tym samym byt. Istotą jest to wszystko, co ujmujemy w samych sobie jako to, co było. Wolność, odsłaniana w doświadczeniu trwogi, charakteryzuje się koniecznością stałego odtwarzania Ja. „W tym miejscu pojawia się trwoga, poprzez którą człowiek postrzega siebie jako byt istniejący w modusie ciągłego wrywania się temu, co jest, więcej - jako byt, który w tym modusie tworzy swoje istnienie.”¹³⁰ Moje możliwości budzą we mnie trwogę (tylko ode mnie zależy utrzymanie ich w istnieniu) nie dlatego, że pochodzą od jakiegoś Ja, które jest dane najpierw i wraz ze strumieniem czasu przechodzi od jednej świadomości do drugiej, lecz dlatego, że muszę stale, wraz z dokonywanym na nowo syntetycznym ujęciem sytuacji tworzyć to Ja, które jest w tej właśnie sytuacji. „Człowiek stale nosi w sobie przedpredykatywne rozumienie swojej istoty, ale właśnie dlatego jest od niej oddzielony nicością.”¹³¹ Od tak rozumianej istoty („Ja”) aktualna świadomość jest oddzielona nicością: transcendujący charakter rzeczywistości ludzkiej polega na tym, że wyłania się ona w trwodze poza własną istotą. To, co moglibyśmy określić jako naszą naturę, tworzy wpływ naszej świadomości, pozostaje ona zawsze za nami, nawiedza nas jako stały przedmiot naszego rozumienia tego, co było. Dlatego, że jest dla nas wymogiem, a nie ucieczką, budzi w nas trwogę. Świadomość stale transcenduje (neantyzuje) ludzkie „Ja”, rozumiane jako wszelkie przysługujące danemu człowiekowi cechy, odrzuca je w przeszłość, nadając im sens zjawiska. Świadomość człowieka jest więc jednocześnie i nie jest jego „Ja”, analogicznie do przeszłości, którą zarazem jest i nie jest. Jedną z najbardziej rozpowszechnionych tez egzystencjalizmu Sartre’a głosi, że „Ja” - istota człowieka - jest wtórne wobec ludzkiego bytu ujmowanego jako wolność (neantyzacja); jest dziełem

¹²⁹ J. P. Sartre, *L'Être...*, przeł. M. Kowalska, w: *Problem nicości*, s. 46.

¹³⁰ Tamże, s. 46.

¹³¹ Tamże, s. 46.

ludzkiej wolności. Wolność poprzedza istotę człowieka, sprawia, że staje się ona możliwa; istota ludzkiego bytu znajduje się w jego wolności, jest potencjałem w niej zawartym, istota człowieka tworzy się bowiem poprzez neantyzację, która przekształca świadomość aktualną w przeszłą. Ale świadomość przeszła to „wczorajsza” świadomość aktualna, która była wolnością i dopiero z aktualnej perspektywy stanowi istotę, czyli minioną, obecnie „skostniałą” (zreifikowaną) wolność (przynależna jej neantyzacja stała się tym, co jest, bowiem została przekroczona przez kolejne neantyzacje). Z drugiej strony, „Ja” (przeszłość) stanowi nieustanny punkt wyjścia dla neantyzacji, która je nieustannie przekracza i w tym sensie jest wobec niej pierwotne. W efekcie ontyczna relacja między wolnością (nicością) a istotą ludzką (przeszłością) ma strukturę koła lub spirali¹³². Trwoga, odsłaniając naszą wolność wobec nas samych, oznacza, że człowiek jest zawsze oddzielony od swojej istoty nicością. „Trwoga jest bowiem uznaniem pewnej możliwości za *moją* możliwość, to znaczy, że konstytuuje się, kiedy świadomość widzi, że od jej własnej istoty odcina ją nicość, albo, że jest oddzielona od przeszłości przez samą swoją wolność.”¹³³

Jeszcze innego przybliżenia pojęcia przeszłości dokonuje Sartre pisząc, że przeszłość jest bytem-w-sobie, który kiedyś był bytem-dla-siebie; jest to sposób, w jaki byt-dla-siebie przeżywa to, co w jego egzystencji już dokonane. Przeszłość jest tym, czego zmienić nie mogę, w tym sensie, że to, co dokonane, nie podlega już zmianie, pewien fakt zaistniał i należy do mnie jako faktyczność (*facticité*), jako coś gotowego (czyli istniejącego na podobieństwo bytu-w-sobie). Ale, przypomnijmy, byt-w-sobie nie ma struktury czasowej, więc nie można mówić o bycie-w-sobie, że obejmuje jakieś następowanie. W tym sensie moja przeszłość nie może determinować mojej przyszłości; jest czymś istniejącym na kształt bytu, czymś, od czego świadomość ucieka. „Ja” w ucieczce od siebie gotowego oddziela „nic”, to znaczy „ja” neguje stale siebie jako „ja” gotowe; przekracza je i w tym sensie jest poza sobą (jako poza czymś, co już jest).

¹³² Por. M. Kowalska, *Problem nicości*, s. 153.

¹³³ J.P. Sartre, *L'Être...*, przeł. M. Kowalska, w: *Problem nicości*, s. 47.

Dopóki byt jest dla-siebie, wyprzedza siebie jako przyszłość. „Jednak jestem już właśnie tam, w przyszłości; w kierunku człowieka, którym będę za chwilę ...wytężam wszystkie swoje siły i w tym sensie istnieje już stosunek między moim bytem przyszłym a obecnym. Ale w ten stosunek wśliznęła się nicość, bo wszak nie jestem tym, którym będę. Po pierwsze, nie jestem nim, bo dzieli mnie od niego czas. Po drugie, ponieważ nie jestem podstawą tego, czym będę. Wreszcie, ponieważ żadne aktualne jestestwo nie może dokładnie zeterminować tego, czym będę. Skoro jednak mimo wszystko jestem już tym, czym będę (w przeciwnym wypadku nie interesowałoby mnie, czy będę raczej tym, czy tamtym), jestem człowiekiem, którym będę w modusie-nie-bycia-nim.”¹³⁴ Formalnie, „bycie swoją własną przyszłością” i „bycie swoją własną przeszłością” mają analogiczny charakter. Człowiek, rzucając się w swoją przyszłość (którą jest jako swoim projektem), neantyzuje swój aktualny byt i zwraca się ku przyszłości, od której dzieli go nicość (dzięki temu przyszłość jawi mu się jako zjawisko). A skoro nicość jest tożsama z wolnością, przyszły byt nie jest ani determinujący, ani determinowany przez aktualną świadomość. Człowiek jednocześnie jest i nie jest swoją przyszłością (jest nią w modusie-nie-bycia). Z jednej strony świadomość aktualna jest pierwotna wobec przyszłości (jest punktem wyjścia dla aktu neantyzacji), z drugiej to przyszłość jest pierwotna wobec aktualności (tylko w jej perspektywie nabiera ona sensu teraźniejszości). Trudno także mówić o przyszłości, że jest, skoro sprowadza się ona do tego, co może być. (Choć jednocześnie jest jako projekt i cały czas obecna perspektywa). Byt przyszłości jest zależny od naszej wolności, bycie wolnym oznacza, że zawsze przed nami staje jakaś przyszłość: „nie jest ona bytem-w-sobie i tym bardziej nie istnieje na sposób bytu-dla-siebie, ponieważ jest ona sensem bytu-dla-siebie”¹³⁵. Sens bytu-dla-siebie leży więc w projektowaniu się, w wrywaniu ku przyszłości, ku możliwościom jeszcze niezrealizowanym. Przyszłość i możliwość są dla Sartre’a pierwotne wobec tego, co rzeczywiste

¹³⁴ Tamże, s. 43.

¹³⁵ J.P. Sartre, *L'Être...*, dz. cyt, s. 168.

(teraźniejsze czy przeszłe) o tyle, o ile nadają jej sens¹³⁶. Dlatego koniecznym warunkiem ich możliwości jest możliwość zachowań przeciwnych. „Możliwość, którą czynię *moją* możliwością, może jawić się jako moja możliwość tylko wtedy, gdy unosi się na tle ogółu możliwości logicznych, jakie zawiera sytuacja.”¹³⁷ Te wszystkie inne, potencjalne a odrzucone możliwości także istnieją dzięki mnie, to ja utrzymuję je w bycie, ich niebyt polega na tym, że „niepowinny-być-utrzymywane”. Żadna zewnętrzna przyczyna nie może ich usunąć - tylko ja. „Gdybym w ramach stosunków, jakie łączą mnie z tymi możliwościami, mógł ująć samego siebie jako przyczynę wywołującą skutki, nie zaznałbym trwogi.”¹³⁸ Wtedy bowiem skutek, określony jako moja możliwość byłby ściśle zdeterminowany. Ale straciłby status możliwości, stając się tym, co nieuchronne.

W koncepcji Sartre’a człowiek nie tyle ma możliwości, co jest swoimi możliwościami - stanowią one konstytutywny element jego bytu. Moja możliwość nie jest niczym innym, jak moim bytem projektowanym w przyszłość, bytem, którym jestem w „modusie-nie-bycia” oddzielony od niego nicością. Świadomość tego dana jest mi poprzez refleksyjną świadomość trwogi. „Ale trwogę odczuwam właśnie dlatego, że moje zachowania są tylko możliwe. ... Znaczy to, że konstytuując pewne zachowanie jako możliwe i właśnie dlatego, że jest ono *moją* możliwością, zdaję sobie sprawę z tego, że nic nie może mnie zmusić do jego utrzymania. ... Jeżeli możliwość napisania tej książki ujmuję na poziomie refleksji jako *moją* możliwość, sprawiam, że pomiędzy tą możliwością a *moją* świadomością pojawia się nicość (bytu), która konstytuuje ją jako możliwość...”¹³⁹ Wolność (nicość) stanowi podstawę możliwości, ponieważ człowiek, by być swoją możliwością, musi mieć zdolność przekraczania swoje-

¹³⁶ Doskonałym przybliżeniem takiego rozumienia przyszłości i jej wpływu na teraźniejszość jest opis ze *Słów*: „Powtarzano mi często: przeszłość popycha nas naprzód; lecz ja byłem przekonany, że ciągnęła mnie przyszłość; zienawidziłem w sobie poczucie sił pracujących pogodnie i stopniowo, powolny rozkwit moich dyspozycji. Wtłoczyłem w swoją duszę nieprzerwany postęp mieszczański i przerobiłem go na motor spalinowy; umniejszyłem przeszłość wobec teraźniejszości, a teraźniejszość wobec przyszłości, przekształciłem spokojny ewolucjonizm w katastrofizm rewolucyjny i pozbawiony ciągłości.” J.P. Sartre, *Słowa*, s. 149.

¹³⁷ J.P. Sartre, *L'Être...*, przeł. M. Kowalska, w: *Problem nicości*, s. 41.

¹³⁸ Tamże, s. 42.

¹³⁹ Tamże, s. 42, 54.

go aktualnego bytu. Dotyczy to nie jakiejś jednej wyróżnionej przez podmiot możliwości, lecz „ogółu możliwości logicznych, jakie zawiera sytuacja”. Samo pojęcie możliwości zakłada, że jest ona właśnie tylko czymś możliwym, a więc niekoniecznym, że pojawia się wśród innych, nawzajem wykluczających czy uzupełniających się możliwości. Jedynym źródłem możliwości w świecie jest ludzka świadomość. „Ale te zachowania, właśnie dlatego, że są moimi możliwościami, nie wydają mi się zdeterminowane przez żadne obce przyczyny. Nie tylko nie jest całkiem pewne, czy okażą się skuteczne, ale przede wszystkim nie jest całkiem pewne, czy przy nich wytrwam, czy je utrzymam, jako że same przez się nie mają one dostatecznego istnienia. Można powiedzieć, przedrzeźniając Berkeleya, że ich byt jest „byciem-utrzymywanym”, to znaczy, że są o tyle, o ile utrzymuję je w istnieniu. Z tego względu koniecznym warunkiem ich możliwości jest możliwość zachowań przeciwnych. (...) Możliwość, którą czynię moją możliwością, może jawić się jako moja możliwość tylko wtedy, gdy unosi się na tle ogółu możliwości logicznych, jakie zawiera sytuacja. Te odrzucone możliwości także nie mają innego bytu niż „bycie-utrzymywanymi”, gdyż to ja utrzymuję je w bycie i, odwrotnie, ich niebyt polega na tym, że ‘nie-powiny-być-utrzymywane’. ... możliwości sprzeczne z moją możliwością ... są mną samym, stanowiąc immanentny warunek możliwości mojej możliwości.”¹⁴⁰ Praktycznego wyboru możliwości nic nie determinuje, ponieważ człowiek jest w tym samym stopniu każdą i żadną z nich. Wolność (jako neatyżacja aktualnego bytu) powołuje możliwość do istnienia i jednocześnie wolność decyduje o urzeczywistnieniu wybranej możliwości.

Trzech wymiarów czasowości nie da się uchwycić jako następujących po sobie w prosty sposób stanów rzeczy. Wszystkie trzy warunkują się wzajemnie i mają sens względny, bowiem żadnego z nich nie da się pojąć bez odniesienia do pozostałych. Świadomość stanowi jedność swojej przeszłości, teraźniejszości i przyszłości - stąd nie da się jej utożsamić z wybranym, wyizolowanym od pozostałych wymiarem czasu. Jej byt jest rozszany między trzy wymiary cza-

¹⁴⁰ Tamże, s. 41, 54.

sowości i żaden z nich nie jest realny bardziej niż pozostałe¹⁴¹. Dlatego, w zależności od przyjętej perspektywy, każdy z trzech wymiarów czasu i świadomość czasującą jako taką, można uznać za byt lub za nicość. Z perspektywy teraźniejszości przeszłość i przyszłość można uznać za nicość, w planie przyszłości za nicość uznajemy teraźniejszość.

Tak rozumiana przyszłość i związany z nią projekt nie ma u Sartre'a znaczenia kategorii psychologicznej (nie jest - jedynie - kwestią naszych marzeń czy pragnień), jest kategorią ontologiczną. Podobnie wszystkie pojęcia dotyczące czasowości mają charakter ontologiczny (charakter koniecznych założeń rozumu przystępującego do badania ludzkiej egzystencji). Byt-dla-siebie w perspektywie tej analizy jawi się sobie jako wewnętrznie sprzeczny, niemożliwy do jednoznacznego określenia.

1.4 Byt dla -Innego

Pełne zrozumienie ontologicznej struktury bytu-dla-siebie i jego relacji do bytu wymaga, według Sartre'a, wprowadzenia kategorii bytu-dla-innego¹⁴². Będąc w świecie, świadomość odkrywa Innych. Obserwacja (świadomość percepcyjna) pozwala dostrzec tylko istnienie innych ciał, ich ruchów, itd., nie daje natomiast podstaw do wnioskowania, że mamy do czynienia z innymi bytami świadomymi. W takim ujęciu możemy stwierdzić, że modalność obecności innych dla mnie jest obiektywna; natomiast ich egzystencja jako bytów świadomych jest tylko domniemana¹⁴³. Innego w jego podmiotowości daje mi do świadczenie źródłowe, które odsłania przede mną nie ideę, lecz „obecność oso-

¹⁴¹ Uprzywilejowanie teraźniejszości w koncepcji Husserla stanowi jeden z motywów „zerwania” Sartre’a z Husserlem i zbliżenia (przynajmniej w tym punkcie) z Heideggerem. Por. J.T. Desanti, *Sartre et Husserl ou les trois culs-de-sac de la phénoménologie transcendantale*, „Les Temps Modernes”, s. 363.

¹⁴² Por. F. Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Seuil, Paris 1965, s. 212. Problem bytu dla-innego u Sartre’a w literaturze polskiej analizuje W. Gromczyński, *Człowiek, świat rzeczy, Bóg w filozofii Sartre’a*, Warszawa 1965 (rozdział „Sartre a Hegel”, paragraf „Istnienie Innego”) oraz ks. M. Jędraszewski, *W poszukiwaniu nowego humanizmu, J.P.Sartre - E.Lévinas*, Kraków, 1994 (rozdział „J.P.Sartre - Drugi, który zagraża”, paragraf „Pierwotny konflikt”), który referuje tezy Sartre’a zawarte w części trzeciej (*Le pour-autrui*) *L’Être et le Néant*.

¹⁴³ Por. J.P. Sartre, *L’Être...*, s.292.

bową” konkretnego Drugiego (nie będące mną ja, znajdujące się w polu mojego doświadczenia)¹⁴⁴. Sartre nie skupia się na uzasadnianiu przeświadczenia o istnieniu innych ja (choć istnienie Drugiego da się, według niego, prawomocnie stwierdzić), a na analizie formy, w jakiej dany jest mi Drugi, na tym, że odsłania się on przede mną jako podmiot. Stara się wykazać, że bezpośrednio doświadczam obecności Drugiego jako podmiotu, który nie jest mną. W tym celu przedstawia ontologiczną analizę stosunku między moją świadomością a świadomością Drugiego, w którym Drugi jest mi dany nie jako przedmiot, a jako podmiot.

Istnienie Drugiego jawi mi się w sposób zasadniczo różny od istnienia przedmiotów - stąd doświadczenie prowadzące do poznania świata rzeczy nie jest przydatne w ujmowaniu Innego¹⁴⁵ - problem istnienia innych świadomości można rozwiązać tylko wychodząc od własnego bytu. „W ten sposób to właśnie od bytu-dla-siebie należy żądać, by nam dostarczył byt-dla-drugiego, to od absolutnej immanencji należy żądać, by nas pogrążyła w absolutnej transcendencji: w największej głębi mnie samego powinienem odkryć nie *racje wierzenia* w drugiego, ale samego drugiego, jako nie będącego mną.”¹⁴⁶ Sartre wyraźnie pisze, że literalnie rzecz biorąc, ja nie przypuszczam istnienia Drugiego, ja je stwierdzam¹⁴⁷. To stwierdzenie jest konstatacją zarazem przypadkowości, jak i nieredukowalności faktu egzystencji bliźniego (nie tworzonej a napotykaney przez nas)¹⁴⁸. Sartre odwołuje się tu do Kartezjańskich analiz *cogito* - Kartezjusz, według niego, nie dowiódł istnienia *cogito*, lecz od początku był w pełni przekonany o jego istnieniu i z tego przekonania w praktyce korzystał¹⁴⁹. Analogiczna sytuacja dotyczy istnienia Drugiego: zawsze wiedziałem, że drugi ist-

¹⁴⁴ Por. J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 292.

¹⁴⁵ Istnienie Drugiego nie może być jedynie prawdopodobne - prawdopodobieństwo dotyczy rzeczy ukazujących się w doświadczeniu, natomiast Drugi jest dla-mnie ontycznym konkretem. Por. J.P. Sartre, *L'Être...*, s.289.

¹⁴⁶ “Ainsi c’est au pour-soi qu’il faut demander de nous livrer le pour-autrui, à l’immanence absolue qu’il faut demander de nous rejeter dans la transcendance absolue: au plus profond de moi-même je dois trouver non *des raisons de croire* à autrui, mais autrui lui-même comme n’étant pas moi.” J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 290-291.

¹⁴⁷ J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 290.

¹⁴⁸ Por. J.P. Sartre, *L'Être...*, s.289. Por. także F.Jeanson, *Le problème moral...*, s. 212.

¹⁴⁹ J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 290.

nieje - miałem rozumienie preontologiczne sensu wypływającego z relacji jego bytu do mojego. Według Sartre'a prawomocne stwierdzenie istnienia Drugiego oparte jest jedynie na przyjęciu rozszerzonego pojęcia Kartezjańskiego *cogito*: „*cogito* istnienia Drugiego miesza się z moim własnym *cogito*”¹⁵⁰. Pewność istnienia innych świadomości jest równie apodyktyczna, co pewność własnego istnienia¹⁵¹.

Świadomość istnienia Drugiego jest dla mnie faktem wynikającym z rozumienia preontologicznego (*la compréhension préontologique*) tego, że jestem bytem-dla-drugiego¹⁵² - relacji bardziej pierwotnej niż uprzedmiotawiające poznanie. Na poziomie świadomości prerefleksyjnej, działającej w świecie, w preontologicznym rozumieniu Drugi jawi mi się jako *cogito* nie będące mną, jako nie-ja. Z tej pierwotnej negacji wypływa konflikt stanowiący punkt wyjścia dla Sartre'owskich analiz relacji międzyludzkich. Negacja nie może mieć charakteru czysto zewnętrznego - wówczas oddzielałaby drugiego od „ja” jak jedną substancję od drugiej - przekreślałoby to możliwość uchwycenia innego jako innego. Ta negacja, która pozwala mi ująć siebie jako nie będącego innym i innego jako nie-ja, jest czysto wewnętrzna; stanowi więc syntetyczną i aktywną między mną a innym, w której każdy z nas konstytuuje się poprzez negację drugiego. Każdy Drugi znajduje swój byt w Innym, a wielość „drugich” nie ma charakteru sumarycznego, lecz jest totalnością. Wprawdzie „wielość świadomości jawi się nam jako synteza a nie jako zbiór, ale to jest synteza, która jako całość (*totalité*) jest niepojęta”¹⁵³. Dla wewnętrznej relacji łączącej „ja” z Innym właściwsze jest określenie „totalność zdetotalizowana” (*la totalité détotaalisée*), jako że egzystencja-dla-innego polega na radykalnym odrzuceniu innego, dlatego żadna totalizująca (całościowa) i unifikująca synteza drugich

¹⁵⁰ J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 290.

¹⁵¹ Por. M. Kowalska, *W poszukiwaniu straconej syntezy. J.P. Sartre i paradygmaty filozoficznego myślenia*, Wyd. Spacja, Warszawa 1997, s. 98 - 99.

¹⁵² Por. J.P. Sartre, *L'Être...*, s.283-284. Według Sartre'a Hegel traktując relację ja-drugi nie jako stosunek bytu do bytu, ale poznania do poznania (optymizm epistemologiczny i w konsekwencji ontologiczny) nie uniknął solipsyzmu. Podobnie Husserl: własną świadomość rozpatrywał na innym poziomie (rzeczywistości konstytuującej), niż świadomość Innych (rzeczywistości konstytuowanej) - jako korelat własnych aktów intencjonalnych. Por. J.P. Sartre, *L'Être et le Néant*, s. 278-284.

¹⁵³ J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 341.

nie jest możliwa¹⁵⁴. Sartre odwołuje się tu do - jak to określa - „genialnej intuicji” Hegla, zgodnie z którą jestem w samym moim bycie zależny od Drugiego; mój byt-dla-drugiego stanowi źródłowy i konieczny warunek mojego bytu dla mnie samego¹⁵⁵. Zaslugą Hegla jest zrozumienie i analiza fundamentalnej zależności mojej samowiedzy od świadomości innych¹⁵⁶. Według Sartre’a myli się natomiast Hegel, twierdząc, że możliwe jest wyjście poza totalność i rozpatrywanie jej z punktu widzenia całości - nie możemy przyjąć „boskiej perspektywy”, ponieważ współkonsytuujemy ową totalność i jesteśmy w nią zaangażowani¹⁵⁷. Dlatego wbrew Heglowi pisze Sartre, że żaden filozoficzny optymizm nie przekroczy skandalu, jakim pozostaje rozdzielenie i wielość świadomości¹⁵⁸; nie ma bowiem przejścia między moją świadomością siebie i mną jako obiektem dla innej świadomości (samopoznaniem). Można jedynie próbować, na gruncie ontologii, opisać ten „skandal”, jako należący do samej natury bytu, ale i tu nie jest możliwe przewyciężenie go. Istnienie Innego jest więc dla mnie skandalem, dokładnie w tej mierze, w jakiej nie mogę ani sprowadzić go do siebie, ani przekształcić w czysty obiekt (byt przedmiotowy), do jakiego on mnie sprowadza. Prawdziwym problemem jest więc według Sartre’a zagadnienie mojego związku z Drugim (relacje z Drugim są nieuniknione, bo ugruntowane w ontologii - wywodzą się z mojego bytu dla-drugiego).

Każda próba ujęcia Innego - choćby poprzez obserwację - sprowadza go do roli przedmiotu (a więc bytu tylko prawdopodobnego), „zdegradowanej spontaniczności”, co uniemożliwia uchwycenie go jako świadomości. Dlatego musi, według Sartre’a, odsyłać do fundamentalnego ujęcia Drugiego nie jako przedmiotu, lecz jako obecności osobowej, czystej podmiotowości. Konieczne jest więc dotarcie do tej źródłowej więzi, w której Drugi dany jest mi nie poprzez poznanie, a bezpośrednio - jako powiązany ze mną podmiot. Moja relacja z Drugim jako konstytutywna dla struktur mojego bytu musi więc najpierw być

¹⁵⁴ J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 291.

¹⁵⁵ Tamże, s. 276 - 277.

¹⁵⁶ Por. W. Gromczyński, *Człowiek...*, s.232.

¹⁵⁷ Por. J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 291, 341.

¹⁵⁸ Por. J.P. Sartre, *L'Être...*, s.283.

uchwycona jako stosunek podstawowy bytu do bytu, nie zaś jako poznanie wobec poznania¹⁵⁹.

Istotę tej relacji stanowi problem spojrzenia (*le regard*), poprzez które doświadczam w sposób nieodparty, choć całkowicie negatywny, podmiotowości Innego. Pojawienie się w moim świecie drugiego-podmiotu sprawia, że dotyka mnie stała możliwość bycia widzianym przez niego¹⁶⁰. Dwuznaczność tego związku polega na tym, że dopiero ujęcie przez Drugiego mojego bytu jako przedmiotu umożliwia mi uchwycenie Drugiego w jego bycie podmiotowym. Dla koncepcji Sartre'a jest to stwierdzenie o fundamentalnym znaczeniu¹⁶¹, gdyż wynika z niego, że nigdy nie mogę spotkać się z Drugim na tej samej płaszczyźnie: albo ja-podmiot ujmuję Drugiego jako przedmiot, albo Drugi-podmiot poprzez swoje ujęcie sprowadza mnie do roli przedmiotu. W obu przypadkach uchwycenie Drugiego dokonuje się poprzez spojrzenie i warunkuje pojawienie się nowego wymiaru świadomości - wstydu (*la honte*). Sartre przytacza przykład takiego doznania¹⁶²: obserwuję cudzy pokój przez dziurkę od klucza, całą moją uwagę pochłania osoba znajdująca się w pokoju. To poziom świadomości przedrefleksyjnej, zanurzonej w świecie i świadomej siebie w sposób nietetyczny. Nagle uzmysławiam sobie, że i ja jestem przedmiotem obserwacji - ktoś stojący na korytarzu patrzy na mnie. Natychmiast ogarnia mnie zawstydzenie, które nie jest wynikiem refleksji, skierowania spojrzenia na siebie: mój wstyd jest jednocześnie świadomością wstydu i świadomością siebie jako wulgarnego, niezręcznego, itd. Bez zmiany nastawienia, w trakcie tej samej czynności pojawia się nowa świadomość - świadomość zawstydzająca, która nie może być wynikiem refleksji (działam, a nie analizuję tego działania), tak jak nie może być konsekwencją samego mojego gestu (czynności, w trakcie której zostałem uchwycony przez spojrzenie Innego). Jak każda inna forma świadomości, także świadomość bycia zawstydzonym może być uchwycona przez refleksję, ale w swoich podstawach refleksją nie jest. Jest bezpo-

¹⁵⁹ Por. F. Jeanson, *Le problème moral...*, s. 213. Por. także W. Gromczyński, *Człowiek...*, s. 233.

¹⁶⁰ J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 296.

¹⁶¹ Por. M. Jędraszewski, *W poszukiwaniu nowego humanizmu*, PAT, Kraków 1994, s. 23.

¹⁶² Por. J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 298 i dalsze.

średnim (irrefleksyjnym) przeżywaniem sytuacji¹⁶³. Dopiero wtórnie wyłania się *cogito* i staję się refleksyjnie świadomy siebie jako przedmiotu innej świadomości. Na poziomie świadomości irrefleksyjnej doświadczam Drugiego jako wolnego świadomego podmiotu poprzez jego spojrzenie, za pomocą którego redukuje mnie do przedmiotu swojej świadomości.

Bezpośrednio przeżywana oczywistość obecności (istnienia) Drugiego, poprzez którą jest mi dany - obecności, której nie mogę wywieść z siebie samego - jest dla Sartre'a zabezpieczeniem przed solipsyzmem (tą, jak pisze, „afirmacją mojej ontologicznej samotności”). Wstyd, jaki ogarnia mnie pod wpływem spojrzenia Innego, ma kilka wymiarów: jestem ja - ten, który się wstydzi (świadomość wstydu pojawia się na poziomie przedrefleksyjnym - wstyd jest zawsze wstydem siebie wobec Drugiego); wstydzę się czegoś - mnie samego takiego, jakim widzi mnie Inny¹⁶⁴. Drugi pojawia się między „ja” (bytem-dla-siebie) a „mną” (bytem-w-sobie konstytuowanym i uchwytywanym przez Drugiego) - rzeczywistość Drugiego wkracza więc w moją rzeczywistość w sposób istotny dla samego mojego istnienia. To obecność intymna i nieredukowalna¹⁶⁵, podlegam ocenie Innego i jestem wobec niej bezbronny - jego wolność jest mi dana poprzez doznanie wstydu, w które mnie wpędza. „To również ujmuję przez proste ćwiczenie świadomości: być obserwowanym to ujmować siebie jako nieznany przedmiot niepoznawalnych ocen, w szczególności ocen wartościujących.”¹⁶⁶ Stan zawstydzenia, czyni ze mnie to, kim jestem dla Innego¹⁶⁷. Bycie widzianym tworzy mnie jako byt bezbronny wobec wolności innego¹⁶⁸; stąd do trwałej struktury mojego bytu-dla-drugiego należy bycie w niebezpieczeństwie, bycie zagrożonym.

¹⁶³ Por. F. Jeanson, *Le problème moral ...*, s. 211 - 212.

¹⁶⁴ Por. M. Jędraszewski, *W poszukiwaniu...*, s. 19.

¹⁶⁵ Por. M. Jędraszewski, *W poszukiwaniu ...*, s. 19 - 20.

¹⁶⁶ “Cela aussi, je le saisis par le pur exercice du cogito: être regardé, c’est se saisir comme objet inconnu d’appréciations inconnaisables, en particulier d’appréciations de valeur.” J. P. Sartre, *L’Être...*, s. 306.

¹⁶⁷ Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Éditions du Dialogue. Société D’éditions Internationales, Paris 1990, s. 59 - 60.

¹⁶⁸ Por. J.P. Sartre, *L’Être...*, s.306.

Spojrzenie kierowane w stronę Drugiego różni się zasadniczo od widzenia przedmiotów. Zarówno moja przedmiotowość, jak i przedmiotowość Drugiego nie wypływają z przedmiotowości świata („ja” jest tym, przez kogo świat istnieje). Ta przedmiotowość jest pochodną zachodzącej między mną a Drugim relacji, określanej przez Sartre’a jako „bycie-widzianym-przez-drugiego”. Owo bycie widzianym przez Drugiego jest faktem nieredukowalnym, którego nie da się wyprowadzić z niczego innego - sprowadza się do tego, że mojemu spojrzeniu kierowanemu na Drugiego stale towarzyszy możliwość bycia widzianym przez niego. „’Być-widzianym-przez-drugiego’ jest *prawdą* ‘widzenia Drugiego’.”¹⁶⁹ Spojrzenie Innego kierowane na mnie ma charakter bezpośredni, a jednocześnie wymusza zachowanie dystansu i poprzez to odsyła mnie do mnie samego. Poprzez nie doświadczam własnej bezbronności, tego, że jestem podatny na zranienie (*vulnérable*). Spojrzenie innego dosięga mnie w samym moim bycie. Na poziomie świadomości prerefleksyjnej nie ujmuję siebie na podobieństwo przedmiotu. Dla ja refleksyjnego staję się przedmiotem o tyle, o ile jestem przedmiotem dla Drugiego (w innej sytuacji poprzez refleksję ujmuję siebie jako wolność). Jestem wtedy dla-siebie jako czyste odniesienie do Drugiego - mam świadomość, że mój fundament (podstawa tego, jaki jestem) znajduje się poza mną. Drugi sprowadza mnie do bytu, jakim jestem, ale bez możliwości zdeterminowania tego, czym jest ten byt, którym jestem dla niego; nie mam wpływu na to, jakie możliwości przyzna memu (temu) bytowi. Poprzez obecność (spojrzenie) Drugiego jestem w nowy dla siebie sposób: wymykam się sobie nie z racji tego, że jestem „fundamentem mej własnej nicości”, ale dlatego, że mój fundament znajduje się poza mną - jestem jako przedmiot dla Drugiego. Moje możliwości, niezeterminowanie, nie zależą już ode mnie, a od Innego, który zawłaszcza mą wolność - przestaję być swą obecnością wobec siebie, staję się s o b ą. W obecności Drugiego moje *ego* oddziela ode mnie nicość, której nie mogę wypełnić, ponieważ ujmuję to „ja” jako nie będące dla mnie, lecz jako „ja”, które z samej swej zasady istnieje dla Drugiego. Mimo to ja jestem tym „ja”, ono jest obecne dla mnie jako to „ja”, którym jestem, które odkrywam je-

¹⁶⁹ “L’être-vu-par-autrui” est la *vérité* du ‘voir-autrui’. “ J.P. Sartre, *L’Être...*, s. 296.

dynie w relacji do Drugiego - poprzez wstyd lub dumę. Wstyd opiera się na uznaniu faktu, że jestem przedmiotem dla Innego, przedmiotem spojrzenia, poznania, osądu. „Jestem, poza całą świadomością, jaką mogę mieć, tym ja, które jakiś inny zna.”¹⁷⁰ Spojrzenie Innego, świadomość bycia widzianym, zmusza do „spojrzenia” na siebie jego oczami; do zobaczenia się takim, jakim byłem widziany i jakim - w pewien sposób - w rzeczywistości jestem¹⁷¹. Stąd wstyd - w swej pierwotnej strukturze - jest zawsze wstydem przed kimś¹⁷². Inny jest koniecznym mediatorem między mną a tym „ja”, które pojawia się pod jego spojrzeniem jako znajdujące się poza zasięgiem mojego działania. Wstydzę się siebie takiego, jakim jawię się Drugiemu, przyznaję, że jestem takim, jakim mnie widzi: nie jest się prostackim samemu... Drugi nie tylko ukazał mi to, jakim jestem - on skonstruował mnie w formie nowego bytu, który musi znieść nowe kwalifikacje. Ten byt stał się moją potencjalnością wraz z pojawieniem się Drugiego, ale nie rezyduje w Drugim - to ja jestem za niego odpowiedzialny¹⁷³. Poprzez spojrzenie Innego - badawcze, oceniające, sprowadzające mnie do roli przedmiotu - uzyskuję nową formę samowiedzy; nie „odkrywam” siebie, zostaję „odkryty” przez Innego jako gniewny, łagodny, mądry, itd. Związane z tym moje odczucia (przede wszystkim wstyd) są formą, w jakiej przeżywam swoje wyalienowanie. Opór, jaki budzi we mnie petryfikujące spojrzenie Drugiego, wrywanie się spod jego władzy, sprawia, że staję się jaźnią¹⁷⁴.

Wstyd jest wstydem siebie samego, to ja jestem tym bytem, który odsłania wstyd, a poprzez niego - moją nieokreśloność, nieprzewidywalność (dla siebie samego). To konsekwencja wolności Drugiego, którą muszę uznać razem z jej prawami wobec mnie. Poprzez obecność Innego, przez i dla niego ja

¹⁷⁰ “Je suis, par delà toute connaissance que je puis avoir, ce moi qu’un autre connaît.” J.P. Sartre, *L’Être...*, s. 300.

¹⁷¹ Por. F. Jeanson, *Le problème moral...*, s. 212.

¹⁷² Teza, że wstyd jest źródłowo wstydem wobec Drugiego nie wydaje się oczywista. Czy można odczuwać wstyd przed sobą samym? - Pierwszy koncepcję wstydu przed sobą samym głosił Demokryt - „Nie mów ani nie czyń nic złego, nawet gdy jesteś sam; ale naucz się bardziej wstydzić przed sobą samym aniżeli przed innymi.” (Diels-Kranz, B 244; por. 41 i 264). Później choćby Sokrates czy Arystoteles.

¹⁷³ F. Jeanson, *Le problème moral...*, s. 212.

¹⁷⁴ Por. Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, przekł. J. Bauman, J. Tokarska - Bakir, PWN, Warszawa 1996.

stają się kimś innym. Mój byt zyskuje - dla mnie - nowy wymiar, od którego oddziela mnie „radikalna nicość” (tożsama z wolnością Drugiego).¹⁷⁵ Spojrzenie Innego modyfikuje wewnętrzną strukturę mojego bytu: z bytu-dla-siebie staję się bytem-w-sobie¹⁷⁶. Wiąże się to z radykalną utratą tego, co konstytutywne dla mnie jako bytu-dla-siebie: mojej transcendencji, wolności, moich możliwości. Staję się „moją możliwością dla Drugiego”, każde z moich wolnych zachowań angażuje mnie w nową sytuację, w której sama materia mojego bytu staje się „nieprzewidywalną wolnością Drugiego”¹⁷⁷. Tak dokonuje się pełna alienacja mnie samego. Moje możliwości znajdują się poza moim prawdopodobieństwem. Jako byt-dla-drugiego jestem wprawdzie kimś, ale w świecie, który mi się wymyka. Spojrzenie Drugiego zmienia więc nie tylko mój stosunek do siebie, ono także radykalnie modyfikuje moje odniesienie do świata. Obecność Innego sprawia, że świat staje się dla mnie obcy - pojawia się alienacja. „Niespodziewanie alienacja mnie, który jestem bytem-postrzeganym implikuje alienację świata, który organizuję”¹⁷⁸. Jak pisze Jędraszewski, staję się obcy sobie w obcym świecie¹⁷⁹. Sytuacja, w której jestem sam wobec świata przedmiotów, jest sytuacją dla mnie uprzywilejowaną: stoję w centrum stworzonego przeze mnie świata. Moment, w którym zjawia się Inny, dezintegrując mój świat, by zreorganizować go wedle swoich zamierzeń, staje się źródłem nieuchronnego konfliktu: „drugi kradnie mój świat” stwierdza Sartre lapidarnie¹⁸⁰. Na poziomie prerefleksyjnym - stosunku bytowego, a nie poznawczego - tak wygląda subiektywna reakcja na spojrzenie Innego. To spojrzenie ujawnia inny wymiar mojego istnienia (*ek-statyczność*): moje *ja* jako byt-dla-siebie i moje *ja* jako uzależnione od wolności drugiego, znajdujące się poza zasięgiem

¹⁷⁵ Por. J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 301.

¹⁷⁶ Por. na temat dwustronnej struktury fenomenu spojrzenia (patrzenie i bycie widzianym) H. Spiegelberg, *Phenomenology of the Look*, „Journal of the British Society for Phenomenology”, nr 20, 1989, s. 107 i dalsze.

¹⁷⁷ F. Jeanson, *Le problème moral ...*, s. 214.

¹⁷⁸ „Mais du coup, l'aliénation de moi qu'est l'être-regardé implique l'aliénation du monde que j'organise.”, J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 302-303.

¹⁷⁹ Por. M. Jędraszewski, *W poszukiwaniu ...*, s. 24.

¹⁸⁰ J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 214.

mojego działania i mojego poznania¹⁸¹. Dialektyka spojrzenia innego tworzy dla-mnie nowy sposób bycia-w-świecie: widzę siebie w centrum świata jako zakrzepłego (*figé*) i znajdującego się w niebezpieczeństwie, a jednocześnie tracę jakiegokolwiek rozeznanie co do tego, kim jestem i w jakim świecie¹⁸².

Spojrzenie Innego wyklucza tę samą płaszczyznę relacji między mną a nim - nie mogę odwzajemnić jego spojrzenia. Inny, który patrzy na mnie, nie może mi być dany jako przedmiot, jest on bowiem tym, który na mnie patrzy, a na którego ja jeszcze nie patrzę. Stąd odczucie, z jednej strony, nieuchwytności, z drugiej zaś - wszechobecności Innego. Doświadczam jego nieskończonej wolności poprzez własne zniewolenie. Staję się dla niego przedmiotem, czymś obiektywnym - to jego spojrzenie jest koniecznym warunkiem mojej obiektywności. Jednocześnie jednak świat przestaje być obiektywny dla mnie. Obecność Drugiego jest czymś zasadniczo różnym od pojawienia się na mojej drodze materialnej przeszkody - ta ostatnia bowiem nie jest w stanie unieruchomić moich możliwości; sprawia jedynie, że projektuję siebie do jej przekroczenia lub w stronę innych możliwości. Przeszkoda materialna nie przekreśla mojej wolności - moje plany i działania pozostają w sferze określonej moją wolnością. Obecność Drugiego natomiast sprawia, że przestaję być panem samego siebie. Wszystko, co mogę uczynić, podlega przymusowi - wolność Drugiego staje się automatycznie powodem mojego zniewolenia. Według Sartre'a nie jest możliwe spotkanie ja - Drugi jako spotkanie dwóch wolności respektujących wzajemnie swoją wolność. Każda relacja z Drugim wprowadza zależność pan - niewolnik. „Tak, poprzez spojrzenie, śmierć moich możliwości pozwala mi doświadczyć wolności Drugiego; nie realizuje się ona inaczej niż w łonie tej wolności, a ja jestem mną, niedostępnym dla mnie samego, a jednak ja sam, rzucony, opuszczony w łonie wolności Drugiego”¹⁸³.

¹⁸¹ Por. J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 307.

¹⁸² Por. tamże, s. 307.

¹⁸³ „Ainsi, dans le regard, la mort de mes possibilités me fait éprouver la liberté d'autrui; elle ne se réalise qu'au sein de cette liberté et je suis moi, pour moi-même inaccessible et pourtant moi-même, jeté, délaissé au sein de la liberté d'autrui.” J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 310.

Tak ujęta relacja ja - Inny prowadzi do stwierdzenia, że „konflikt stanowi pierwotny sens bytu-dla-drugiego”¹⁸⁴. Przeżywanie własnej wolności wiąże się nieuchronnie z uprzedmiotowieniem Innego; gdy Drugi manifestuje swoją wolność uprzedmiotowieniu ulega moja subiektywność. Równoczesne przeżycie mojej wolności i wolności Innego nie jest możliwe: konflikt świadomości jest konsekwencją samej obecności Innego. Jak pisze Gromczyński: „oba bieguny relacji egzystencjalnej pozostają niezmiennie heterogeniczne”¹⁸⁵. Skoro spojrzenie Drugiego narusza moją wolność - sprowadza mnie do roli przedmiotu - to próbą wyjścia z tej sytuacji może być albo projekt wchłonięcia wolności Drugiego bez jej naruszenia (miłość jako pragnienie „posiadania wolności jako wolności”¹⁸⁶), albo sprowadzenie Drugiego do roli przedmiotu (obojętność, pożądanie seksualne, w skrajnej postaci sadyzm). Oba te projekty skazane są jednak na niepowodzenie: nie mogę wchłoniąć wolności Innego bez naruszenia jej, wolność Drugiego zawsze wymyka mi się, pozostaje on zawsze innym „ja”, stąd horyzont uprzedmiotawiającego spojrzenia jest nieprzekraczalny. Podkreśla to w swojej polemice z Sartrem Mounier, pokazując, że leżące u podstaw tej ontologii radykalne przeciwstawienie tego, co przedmiotowe (bytu-w-sobie), temu, co podmiotowe (bytowi-dla-siebie), sprawia, że relację ja - inny determinuje obawa przed „przedmiotową nieruchomością”¹⁸⁷.

Pojawienie się Drugiego sprawia, że doświadczam alienacji siebie: Drugi uprzedmiotawia mnie łącznie z moim rzutowaniem się w przyszłość, sprawia, że sens mojego bytu znajduje się poza mną - staję się dla niego bytem-w-sobie. Wobec tego uprzedmiotowienia muszę zająć jakąś postawę - ono bowiem jest źródłem moich konkretnych relacji z Drugim. Relacje te mogą przybrać dwie formy (próba uprzedmiotowienia drugiego lub próba zasymilowania wolności Drugiego, która sprawiłaby, że stałbym się fundamentem mnie samego) i

¹⁸⁴ Tamże, s. 431.

¹⁸⁵ Por. W. Gromczyński, *Człowiek,...*, s. 239.

¹⁸⁶ Tamże, s. 434.

¹⁸⁷ E. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, s. 332. Analogiczna teza pojawia się u J. Bukowskiego: rozdzielenie bytu na w-sobie i dla-siebie antycypuje według niego dalsze analizy stosunków międzyludzkich, konfliktu, nienawiści, wolności jako negacji tego, co jest. Patrz: J. Bukowski, *Ontologiczny punkt wyjścia Sartre'a*, „Studia Filozoficzne”, nr 1/1981, s. 129-136.

są w pełni zależne ode mnie, od postawy, jaką zajmuję wobec przedmiotu, jakim jestem dla Drugiego. Zakreślają one horyzont możliwego stosunku do Drugiego.

Manifestująca się poprzez spojrzenie wolność Drugiego sprawia, że nie tylko staję się przedmiotem, ale przedmiotem podlegającym wartościowaniu. Drugi w tej relacji jest koniecznym warunkiem oceny mnie przez mnie samego. „Inny jest tym mną samym, od którego nic mnie nie oddziela, absolutnie nic poza jego czystą i całkowitą wolnością, to znaczy ta nieokreśloność sama w sobie, która sama w sobie jest byciem dla i poprzez siebie.”¹⁸⁸ Ta obecność dla mnie drugiego-spojrzenia nie stanowi relacji poznawczej, unifikującej czy kategoryzującej, nie jest też projekcją mojego bytu. Po prostu jest, a ja nie mogę wywieść jej z siebie¹⁸⁹. Doświadczam tego poprzez wstyd pojawiający się w chwili pochwycenia spojrzenia Innego, poprzez poczucie, że stanowi ono nieusuwalny element mojej egzystencji, ponieważ zawsze jestem wobec innego.¹⁹⁰ „Spojrzenia, które mnie pozerają ... A więc to jest właśnie piekło. ... Piekło to są Inni” - to klasyczna formuła Sartre’a z *Przy drzwiach zamkniętych*¹⁹¹, którą powtarza w *Drogach wolności*: „Tak akurat wyobrażał sobie piekło: spojrzenie, które wszystko przenika, widzi się nawet koniec świata - a nawet własne dno.”¹⁹²

Wstyd wskazuje także, że obecność Drugiego jest faktem pierwotnym i fundamentalnym: Drugi ukazuje mi się jako byt ujawniający i kształtujący się w źródłowej relacji bytu ze mną, którego „faktyczna konieczność” (*la nécessité de fait*) i niepowątpiewalność odpowiadają niepowątpiewalności i faktycznej ko-

¹⁸⁸ “Autrui, c’est ce moi-même dont rien ne me sépare, absolument rien si ce n’est sa pure et totale liberté, c’est-à-dire cette indétermination de soi-même que seul il a à être pour et par soi.” J.P. Sartre, *L’Être...*, s. 310.

¹⁸⁹ J.P. Sartre, *L’Être...*, 311.

¹⁹⁰ J. Tischner - jak sądzę trafnie - zwrócił uwagę na formę obcowania z drugim, która u Sartre’a ma charakter wyraźnie opozycyjny - jestem nie „z”, nie „obok” a „wobec” innego - stąd bycie-dla-drugiego realizuje się na płaszczyźnie przeciwieństwa. Por. J. Tischner, *Filozofia ...*, s. 60, 246.

¹⁹¹ J.P. Sartre, *Przy drzwiach zamkniętych*, przeł. J. Kott, w: *Dramaty*, PIW, Warszawa 1956.

¹⁹² J.P. Sartre, *Drogi wolności*, t. I, *Wiek męski*, przeł. J. Rogoziński, PIW, Warszawa 1957, s. 116.

nieczości mojej świadomości¹⁹³. Egzystencji innych nie można wywieść ze struktury ontologicznej dla-siebie. Istnienie drugiego jest wydarzeniem pierwotnym (w porządku metafizycznym), należącym do nieredukowalnej przypadkowości bytu¹⁹⁴. Pewność i konieczność istnienia drugiego nie ma źródła w konkretnym doświadczeniu, przeciwnie - ona je umożliwia. Jeśli możemy mówić o konkretnej obecności (nieobecności) Innego, to jedynie w perspektywie pierwotnej obecności. W kategoriach prawdopodobieństwa możemy więc rozpatrywać jedynie realną, zachodzącą w danym momencie obecność lub nieobecność Innego, natomiast sam byt-dla-drugiego jest stałym elementem ludzkiej rzeczywistości, doświadczanym w każdej próbie sformułowania opinii o sobie samym¹⁹⁵. Spojrzenie nie jest więc konkretnym, czysto empirycznym zdarzeniem. Jest fundamentalnym doświadczeniem mojej ludzkiej kondycji - jestem przedmiotem dla wszystkich ludzi, a jednocześnie stale wymykam się sobie.

Analizę takiego doświadczenia przedstawia Sartre w II części *Dróg wolności*, zatytułowanej *Zwłoka*¹⁹⁶: Daniel czyni Mateusza „świadkiem” swojego życia, w przekonaniu, że dopiero poddane „spojrzeniu”, skonfrontowane z Innym nabierze realności. Daniel pisze: „nigdy nie wiedziałem, czym jestem” - tej niemożności uchwycenia, określenia siebie, towarzyszy poczucie bycia „materią miękką i ruchomą, w której słowa grzęzną”. Każda próba nazwania siebie skazana jest na porażkę - niemożliwe jest oddzielenie nazywającego i nazywanego, pozostaje więc płynność i zawieszenie. „Ale trzeba wiecznie, żebym ja był ja; byłem więc moim własnym ciężarem. Nie dość przytłaczającym, Mateuszu, nigdy nie dość przytłaczającym.” Opowiadając Mateuszowi swoje życie miał nadzieję, że „przejrzy się” w jego oczach, nabierze stałości i jednoznaczności. „Widziałeś mnie, w twoich oczach byłem cielesny i przewidywalny; moje czyny i mój charakter były już tylko owocem esencji stałej. Esencję tę po-

¹⁹³ J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 315..

¹⁹⁴ Pytanie „Dlaczego istnieje drugi?” jest pytaniem metafizycznym odsyłającym do pierwotnej przypadkowości bytu. Por. J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 336.

¹⁹⁵ Por. J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 316 - 317.

¹⁹⁶ J.P. Sartre, *Drugi wolności II, Zwłoka*, przeł. J. Rogoziński, PIW, Warszawa 1958, s. 441 - 442.

znałeś przeze mnie, opisałem Ci ją słowami, objawiłem za pośrednictwem nie znanych Ci faktów, dzięki którym ją dostrzegłeś. A jednak to Ty widziałeś ją we mnie, ja zaś tylko widziałem, jak ją widziałeś. Byłeś chwilę pośrednikiem między mną i mną samym, pośrednikiem w moich oczach najcenniejszym w świecie, postrzegałeś bowiem ten byt materialny i gęsty, jakim byłem, jakim chciałem być, postrzegałeś w sposób równie prosty i zwyczajny, jak ja postrzegałem Ciebie. Gdyż w końcu istnieję, jestem nawet wtedy, kiedy nie czuję, że jestem; to rzadka tortura znaleźć w sobie taką pewność bez najmniejszego uzasadnienia, taką pychę niematerialną. Pojąłem wtedy, że można dosięgnąć siebie tylko za pośrednictwem czyjegoś osądu, czyjejś nienawiści. Albo też może czyjejś miłości, ale tu nie o to chodzi.... Nie wiem, jaką nazwą określasz nasze stosunki. Nie jest to ani przyjaźń, ani też całkowita nienawiść. Powiedzmy, że jest trup między nami. Mój trup.”¹⁹⁷ Ta zależność jest wzajemna, to relacja, w której bez Innego pozostajemy czymś niestałym, a nawet rodzajem niestałości, to wzajemnie za swoim pośrednictwem możemy czasami „odgadnąć siebie”¹⁹⁸. Jeśli to prawda, że nie mogę dosięgnąć siebie bez Twojego pośrednictwa, moje pośrednictwo jest Ci nieodzowne, skoro chcesz poznać siebie. Ujrzałem wtedy nas obu, jak podpieramy sobie wzajem nasze dwa niebyty...”¹⁹⁹

Ludzka rzeczywistość wymaga, by istniał jednocześnie byt-dla-siebie i byt-dla-innego. Dla świadomości refleksyjnej ta rzeczywistość ujawnia się jako byt-dla-siebie-dla-drugiego (*pour-soi-pour-autrui*). Sartre, jak sam pisze, rozszerza tu zakres pojęcia *cogito* Kartezjańskiego²⁰⁰: równocześnie z pewnością istnienia mnie samego pojawia się pewność istnienia Drugiego i mojego istnienia dla-drugiego. Byt-dla-drugiego (mój byt-dla-drugiego) analogicznie do pojawienia się w świecie świadomości (mojej świadomości) ma charakter zdarzenia absolutnego. Zdarzenie to określa Sartre jako historializację przedhistorycz-

¹⁹⁷ Tamże, s. 441 - 442.

¹⁹⁸ Tę paradoksalność relacji ja - drugi dobrze ilustrują słowa jednego z bohaterów *Dróg wolności*, Bruneta: „I tylko, kiedy cię spotkam, odnajduję najlepiej sam siebie, zupełnie jakbym był u ciebie na przechowaniu.” J.P. Sartre, *Drogi wolności*, t.I, *Wiek męski*, s. 155.

¹⁹⁹ J.P. Sartre, *Drogi wolności*, t.II, *Zwłoka*, s. 443.

²⁰⁰ J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 342.

na - jest historializacją poprzez uczasowienie (poprzez obecność dla-drugiego) i jednocześnie warunkiem zaistnienia wszelkiej historii.

Relacja między ja a Drugim opiera się na negacji. Sartre powtarza schemat analizy bytu-dla-siebie (jest tym, czym nie jest i nie jest tym, czym jest) w stosunku do relacji bytu-dla-siebie do Innego: jestem tym, który nie jest Innym i w tej negacji dokonywanej przez siebie w odniesieniu do siebie czynię się bytem, a Drugi ukazuje się jako Drugi. Negacja ta jest konstytutywna dla mojego bytu: poprzez nią ukazuję się jako różny od Innego, a poprzez to tożsamy z samym sobą²⁰¹. Nie-bycie-drugim nie jest czymś danym, jest trwałą i nieustanną negacją Drugiego. Jędraszewski wskazuje, że odrzucenie innego jako stałe źródło tworzenia własnej tożsamości, dobitnie podkreśla konflikt leżący u podstaw relacji międzyludzkich²⁰², co sugeruje także sam Sartre: „Istotą stosunków między świadomościami nie jest *Mitsein*; jest nią konflikt.”²⁰³ Pojęcie „my”, w którym osoba nie jest obiektem, zawiera według Sartre’a aprioryczną sprzeczność z moim doświadczeniem bycia-obiektem dla drugiego, czy doświadczeniem, w którym drugi jest obiektem dla mnie, a właśnie te doświadczenia, będące dwiema możliwymi formami mojego bycia-dla-drugiego, poprzedzają i fundują moje bycie-z-drugim²⁰⁴. Te dwie formy relacji między mną a Drugim są przejawami stosunku źródłowego, jakim jest negacja. Pierwsza jest konsekwencją faktu, że Drugi jawi mi się jako podmiot ograniczający moją transcendencję, druga jako uzależnienie Drugiego ode mnie, w którym staje się on dla mnie przedmiotem. Za pierwszy typ negacji nie odpowiadam, ponieważ nie mam na nią wpływu; negacja druga natomiast zależy ode mnie, jestem więc za nią odpowiedzialny. Na analogię rozważań Sartre’a do Heglowskiej koncepcji pana i niewolnika²⁰⁵ wskazuje Gromczyński. Sartre’owskie przeżycie wolności zakła-

²⁰¹ Por. J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 322 - 323.

²⁰² Por. M.Jędraszewski, *W poszukiwaniu ...*, s. 28-29.

²⁰³ „L'essence des rapports entre consciences n'est pas le *Mitsein*, c'est le conflit.” J. P. Sartre, *L'Être...*, s. 470. Heideggerowskie *Mitsein* (bycie z) określa według Sartre’a tylko pewne doświadczenie psychiczne, które nie ujmuje podstawowego ontologicznego stosunku między świadomościami.

²⁰⁴ Por. J. P. Sartre, *L'Être...*, s. 453 - 455.

²⁰⁵ M. Żelazny wskazuje, że Heglowski termin *Knecht* oznacza sługę, choć tradycyjnie na język polski tłumaczony jest jako niewolnik (niewolnik - *Sklave*, termin stosowany m. in.przez Nie-

da przeciwstawienie mojej wolności Innym (przewycięzenie ich wolności poprzez instrumentalne podporządkowanie jej swoim celom). U Hegla strach niewolnika to początek świadomości wolności, u Sartre'a podmiot przeżywający alienację także posiada już cień świadomości, że jego obiektywizacja jest granicą wolności Innego²⁰⁶. Wstyd, jako przeżycie mojej obiektywności wobec wolności Innego, stanowi podstawę dla świadomości, że wprowadzie to negacja Innego mnie tworzy, ale dla istnienia Innego także konieczna jest negacja - moja negacja. Tak jak u Hegla świadomość Niewolnika, że nie jest Panem, stanowi konieczny warunek istnienia Pana. Zdolność do ujęcia swojej obiektywności jako nie-esencjalnej wyzwala od strachu i pozwala kierować się ku swym własnym możliwościom²⁰⁷. Alienacja doświadczana ze strony Drugiego motywuje do ujęcia go jako przedmiotu wśród innych przedmiotów „mojego świata”. Drugi jako przedmiot to jego ciało. Próba ostatecznej obiektywizacji Drugiego (sprowadzenia go do roli przedmiotu), czyli stosunki z drugim-obiektem sprowadzające się do wysiłków, by pozostał on przedmiotem, skazana jest na porażkę - wystarczy jedno jego spojrzenie, które odczuwam jako wyobcowanie mojego bytu. Stąd stała atmosfera konfliktu²⁰⁸.

W doświadczeniu „spojrzenia Innego” dostrzega Sartre także podstawy wiary w Boga. W *Słowach* odwołuje się do własnych doznań z dzieciństwa: „Raz jeden naszło mnie uczucie, iż On istnieje. Bawiąc się zapalkami przypaliłem dywanik; kiedyś zamałowywał farbą ślady występu, Bóg ujrzał mnie nagle, uczułem jego spojrzenie wewnątrz głowy i na rękach; kręciłem się po łazience straszliwie widzialny, żywy cel. Ocaliło mnie oburzenie; wściekłem się na niedyskrecję tak ordynarną, nabluźniłem, wymamrotałem jak mój dziadek:

tzsche). Patrz: M. Żelazny, *Metafizyka czasu i wieczności jako filozofia człowieka w idealizmie niemieckim*, Wyd. UMK, Toruń, s. 114. Sartre w swoich analizach stosuje termin *esclave* - niewolnik. Sam Sartre powołuje się w tym fragmencie nie tylko na „genialną intuicję” Hegla, także na Marksa. Patrz: J. P. Sartre, *L'Être...*, s. 276 i dalsze.

²⁰⁶ Opiswane przez Hegla w *Fenomenologii ducha* relacje międzyludzkie stanowią (w myśl jego koncepcji) tylko przejściowy etap w rozwoju ducha przewyciężany w toku dialektycznych przemian; natomiast w filozofii Sartre'a bycie-dla-Innego w prezentowanej tu postaci jest pewną „ontologiczną stałą”. Por także K. Pomian, *Egzystencjalizm i filozofia współczesna*, w: *Filozofia egzystencjalna*, s. 31 - 32.

²⁰⁷ Por. W. Gromczyński, *Człowiek - świat rzeczy - Bóg w filozofii Sartre'a*, s. 244 - 245.

²⁰⁸ Por. F. Jeanson, *Le problème moral* ..., s. 215 - 216.

'Ty Boże cholerny od wszystkich choler!' I nie spojrzał na mnie już nigdy więcej."²⁰⁹ W *L'Être et le Néant* odwołuje się Sartre do *Procesu* Kafki, gdzie „Bóg to ... tylko doprowadzone do granicy pojęcie Drugiego”²¹⁰. Nawrócenie Daniela w *Zwłoce (Drogi wolności)* ²¹¹ odwołuje się do tej samej intuicji: „Bóg mnie widzi, Mateuszu; czuję to, wiem to.” To właśnie odczuł w pustym ogrodzie - nie było tam nikogo, a mimo to czuł na sobie czyjeś spojrzenie - „... jego charakterystyczną cechą jest nieuchwytność. ... istniałem w obecności spojrzenia. Od tego czasu nie przestaję być wobec świadka.” Starał się poznać siebie, szukał siebie w spojrzeniach innych, aż dopadła go świadomość, że jest widziany, że istnieje spojrzenie - „uniwersalne centrum”, od którego nie można uciec. To spojrzenie jest niczym a jednocześnie jest wszędzie, przenika serce. Odbierane jest jako nieustający gwałt. Potem pojawia się ulga: „Wiem nareszcie, że jestem.” Kartezjańskie „myślę, więc jestem”, które było dla niego źródłem cierpienia (im więcej myślał, tym słabsze miał poczucie własnego istnienia), przekształca w „widzą mnie, więc jestem”. Ten, który go widzi zdejmuje z niego odpowiedzialność za „tępe przemijanie” - jest takim, jakim jest widziany. Boskie spojrzenie „stwarza go na wieczność”. „Jestem nieskończony i nieskończenie grzeszny. Ale jestem, Mateuszu, jestem. Przed Bogiem i przed ludźmi jestem. *Eccce homo*.” Spojrzenie, jakie kieruje na niego Bóg włącza go w pewien uniwersalny porządek; „wyposaża” w naturę ludzką (choćby ułomną i grzeszną), sprawia, że zyskuje określoność.

2. Świadomość irrefleksyjna jako podstawowy sposób bycia-w-świecie

W fenomenologicznych szkicach z lat trzydziestych przedstawia Sartre typologię świadomości, która - z niewielkimi modyfikacjami - pozostaje aktualna także dla późniejszych rozważań tej kwestii. W *La Transcendance de l'Ego* z roku 1934 (wydane na przełomie 1936/1937) Sartre opisuje trzy poziomy

²⁰⁹ J.P. Sartre, *Słowa*, przeł. J. Rogoziński, Warszawa 1997, s. 64 - 65.

²¹⁰ “Mais Dieu n'est ici que le concept d'autrui poussé à la limite.” J. P. Sartre, *L'Être...*, s. 305.

²¹¹ J.P. Sartre, *Drogi wolności*, t.II, *Zwłoka*, s. 443 - 445.

świadomości: świadomość irrefleksyjną (*conscience irréflechie*), świadomość reflektującą (*conscience réfléchissante*) i refleksję zdolną do ujmowania świadomości w jej specyfice (bez sprowadzania do poziomu rzeczy)²¹². Dla świadomości pierwszego stopnia (irrefleksyjnej) naturalne jest intencjonalne nakierowanie na przedmioty wobec niej transcendentne. Siebie samej, jako czegoś różnego od przedmiotu, ku któremu się kieruje, jest świadoma nietetycznie. Na tym poziomie świadomość nie poznaje siebie tak, jak poznaje ten przedmiot. Świadomość drugiego stopnia (reflektująca) także ma niepozycjonalną świadomość siebie samej, zyskuje jedynie tetyczną świadomość przedmiotu, jakim staje się dla niej świadomość irrefleksyjna. Świadomość trzeciego stopnia jest tą, która osiąga poziom samowiedzy: uzyskuje pozycjonalną świadomość siebie samej jako świadomości, a nie jako przedmiotu. Jest to jedyna forma adekwatnego samopoznania, pozwalająca uchwycić świadomość bez redukowania jej do formy rzeczowej. W *Esquisse d'une théorie des émotions*²¹³ (wydana w 1939, w zamyśle autora miała stanowić fragment większej, ostatecznie nigdy nie ukończonej, całości - *Psyché*) wyróżnia Sartre trzy poziomy świadomości: świadomość irrefleksyjną (w tym przypadku emocjonalną), refleksję współwinną (ujmującą świadomość jako świadomość, ale wywołaną przez przedmiot) i refleksję oczyszczającą. Analizy z *L'Être et le Néant* (1942) przynoszą znaczne rozwinięcie tej koncepcji, zaś sama typologia ulega tylko niewielkim modyfikacjom: poziom pierwszy przybiera postać świadomości prerefleksyjnej, natomiast poziom drugi i trzeci - refleksji. Ta zaś różnicuje się na refleksję nieczystą i współwinną (*réflexion impure et complice*) i refleksję czystą (*réflexion pure*).

Podstawą rozważań Sartre'a na temat świadomości jest ontologiczna teza o ścisłej korelacji świadomości i świata, rozumianego jako całość sensów, jakie świadomość nadaje bytowi. Sens oznacza tu wewnętrzną strukturę zjawiska, odpowiadającą określonym aktom świadomym. To nadawanie sensu, możli-

²¹² J.P. Sartre, *Transcendencja Ego. Próba opisu fenomenologicznego*, przekład U. Idziak, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2006, s. 14 i dalsze. Patrz także: H. Puszek, *Być...*, s. 114 - 115.

²¹³ Por. J.P. Sartre, *Szkic o teorii emocji*, przekład R. Abramciów, Wyd. UJ, Kraków 2006, s. 90 - 91.

wość wyodrębniania z całości jakiejś rzeczy, jest konsekwencją podstawowej zdolności świadomości - zdolności do zaprzeczania rzeczywistości, kwalifikowania jej ze względu na jakieś wartości i odwrotnie: zakładania tych wartości jako nicości wobec rzeczywistości. Złożony proces nadawania światu znaczeń musi bazować na założeniu istnienia autonomicznego świata (pozapodmiotowej rzeczywistości), ku któremu skierowana jest aktywność świadomości (podmiotu): „... być świadomością czegoś, to stanąć twarzą w twarz z obecnością konkretną i pełną, która nie jest świadomością...”²¹⁴ - pisze Jeanson. Proces nadawania znaczeń przypisuje Sartre wyłącznie aktywnej subiektywności, wychodząc od tezy Husserla o intencjonalności świadomości²¹⁵. Koncepcja świadomości-w-świecie, która czyni „swoim przedmiotem” transcendentny byt, była przyczyną modyfikacji, jakie wprowadził Sartre do założeń fenomenologii²¹⁶. Po pierwsze, zarzucił Husserlowi brak konsekwencji w potraktowaniu problemu Ego transcendentального, „ocalonego przez Husserla spod redukcji”. Sartre odrzucał istnienie „Ja” transcendentального na pierwszym poziomie świadomości (świadomości działającej w świecie). Przyjęcie Ja transcendentального, niewzruszonego ośrodka myśli, celów i postrzeżeń podmiotu, miało zapewniać jedność i indywidualność świadomości. Według Sartre’a fenomenologia definiując świadomość przez intencjonalność odwraca ten tok rozumowania: to nie Ja jest gwarantem jedności świadomości, lecz, przeciwnie, to „świadomość czyni możliwą jedność i indywidualność mojego Ja”²¹⁷. Sposobem istnienia każdej świadomości jest bycie świadomą siebie samej, co jest możliwe o tyle, o ile jest świadomością transcendentnego przedmiotu²¹⁸. Sama świadomość musi być - dla siebie - absolutnie przejrzysta, nie jest niczym innym, jak świadomością bycia świadomością znajdującego się przed nią nieprzejrzystego przedmiotu. Świadomość siebie, na poziomie nierefleksyjnym, jest nietetyczna i ujmuje samą siebie jako absolutną wewnętrzność. Wprowadzenie superstruktury Ja do świadomości to, według lapidarnego określenia Sartre’a, „śmierć świadomo-

²¹⁴ F. Jeanson, *Le problème moral...*, s. 116.

²¹⁵ E. Husserl, *Idee*, t. I, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1967, s. 104.

²¹⁶ Patrz: P. Mróz, *Drogi nierzeczywistości*, Wyd. UJ, Kraków 1992, s. 18.

²¹⁷ J.P. Sartre, *Transcendencja...*, s. 13 - 14.

²¹⁸ Por. J.P. Sartre, *Transcendencja...*, s. 14.

ści”²¹⁹, bowiem jej istnienie sprawia, że świadomość dzieli się, ogranicza i traci właściwą dla siebie przejrzystość. Świadomość zawsze odsyła do siebie samej, jej pojęcie zakłada określoną całość, może być ograniczona wyłącznie przez siebie samą²²⁰. Te cechy przysługują jej bez względu na możliwe relacje z Ja. Indywidualność świadomości wynika więc z jej natury - jednoczy się sama, w każdym akcie, poprzez retencje świadomości minionych²²¹. Jest całością syntetyczną i indywidualną, odizolowaną od innych tego typu całości. Struktura świadomości pierwszego stopnia i forma jej relacji ze światem wyklucza istnienie w niej Ja - ponieważ nie jest ono ani przedmiotem (skoro, z założenia, jest wewnętrzne wobec świadomości), ani ze świadomości - ponieważ jest dla świadomości, ani przezroczystą cechą świadomości (skoro ma być w niej). „Ja” jest więc jedynie wyrazem (nie warunkiem) odrębności i wewnętrzności świadomości. Pojawia się dopiero wraz ze świadomością drugiego stopnia (świadomością refleksyjną).

Drugi, obok krytyki koncepcji Ego transcendentalnego, zarzut wobec Husserla ma dla założeń Sartre’a ogromne znaczenie: polega na zradyzalizowaniu konsekwencji tezy o intencjonalności świadomości²²². Świadomość, w rozumieniu Sartre’a, jest zawsze świadomością czegoś. „Świadomość jest świadomością jakiejś rzeczy, to znaczy, że transcendencja jest strukturą konstytutywną świadomości.”²²³ Każda z funkcji świadomości nakierowana jest na specyficzny dla niej przedmiot (ma określoną intencję). „Tak więc intencjonalność jest podstawową strukturą świadomości.”²²⁴ Wynika z tego radykalna różnica między świadomością, a tym, czego jest świadoma: treści świadomości nie stanowią jej przedmiotu.

²¹⁹ Por. J.P. Sartre, *Transcendencja Ego*, s. 14. Por. także J. T. Desanti, *Sartre et Husserl ou les trois culs-de-sac de la phenomenologie transcendental*, „Les Temps Modernes”, 1990 nr 531 - 533, „Temoins de Sartre”, s. 361.

²²⁰ J.P. Sartre, *Transcendencja...*, s. 13.

²²¹ J.P. Sartre, *Transcendencja...*, s. 13.

²²² Por. F. Jeanson, *Le problème moral...*, s. 116 („Husserl nie docenił istotnego charakteru intencjonalności...”).

²²³ J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 27 - 28.

²²⁴ J.P. Sarte, *Wyobraźnia*, przeł. A. Śpiewak, P. Mróz, Aureus, Kraków 1998, s. 141.

Teza o intencjonalnym charakterze każdej świadomości jest dla Sartre'a zasadniczym argumentem na rzecz przekonania, że świadomość nie ma charakteru substancjalnego. Możliwy dzięki redukcji opis jej działań ukazuje świadomość jako źródłową nicość, co oznacza, że jest ona zawsze świadomością czegoś zasadniczo różnego od niej samej - jest tym bytem, który „implikuje byt inny niż on”. Świadomość istnieje jako ruch, stałe nakierowywanie się ku temu, co wobec niej transcendentne, jest *ek-statyczna*²²⁵. Nie ma wnętrza, nic w niej nie może się znajdować, nie stanowi konglomeratu pojęć, uczuć czy wrażeń. Świadomość w swojej istocie jest nicością, absolutną wolnością - jest aktem, „rzucaniem się ku...”. Luijpen polemizuje z Sartre'owską koncepcją świadomości jako czystej negatywności, której każda aktywność sprowadza się do unicestwiania - wyraża bowiem jedynie nieidentyczność, z której nie da się wyprowadzić „pozytywnej” aktywności świadomości²²⁶.

Charakterystyka świadomości pokrywa się z przedstawianymi przez Sartre'a opisami egzystencji ludzkiej - jest „wrzucona w świat”, ale nie „spoczywa w nim” na podobieństwo przedmiotu - jest aktywna; jako fakt nieredukowalny i niesprowadzalny do niczego innego nie podlega determinacjom i ograniczeniom²²⁷. W koncepcji Sartre'a idea intencjonalności przybiera swoisty charak-

²²⁵ Pojawiają się w tym miejscu wątpliwości interpretacyjne (sygnalizowane chociażby przez K. Pomiana, por. K. Pomian, *Egzystencjalizm i filozofia współczesna*, w: *Filozofia egzystencjalna*, s. 41), wynikające z przypisywanych przez Sartre'a świadomości określeń: z jednej strony „absolut”, z drugiej „intencjonalność”. Sądzę, że nie ma między nimi sprzeczności - przy zastrzeżeniu, że intencjonalności nie traktujemy (co wydaje się zgodne z samą koncepcją Sartre'a) jako biernego nakierowywania się świadomości na to, co wobec niej zewnętrzne, lecz jako podstawowy przejaw jej aktywności związany z nadawaniem sensu temu, co wobec niej transcendentne. Zarzut Pomiana, że przy takim rozumieniu świadomości zostanie ona sprowadzona do „stosunku z rzeczami”, jest pozytywnym opisem egzystencji świadomości wyrażonym *explicite* przez Sartre'a: „Wyobrażenie [czyli jedna z form świadomości] więc jest tylko i wyłącznie pewnym stosunkiem.”; J.P. Sartre, *Wyobrażenie...*, s. 20.

²²⁶ Por. W. A. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, przeł. B. Chwedeńczuk, „PAX, Warszawa 1972, s. 126 - 128.

²²⁷ „Spróbujmy zrozumieć to 'bycie' jako ruch. Być - znaczy wybuchać w świecie, wychodzić z nicości świata i świadomości, by nagle świadomością-wybuchnąć-w-swiecie. Gdy świadomość próbuje odnaleźć siebie, utożsamić się wreszcie sama z sobą, spontanicznie, na ślepo, wtedy unicestwia się ona.” J.P. Sartre, *Intencjonalność jako kategoria egzystencjalna*, w: *Filozofia egzystencjalna*, przekład A. Milecki, s. 316. Artykuł ten (*Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: L'intentionnalité*) powstał podczas pobytu Sartre'a w Berlinie w latach 1933 - 1934 (polski tłumacz podaje rok 1939) i po raz pierwszy został wydany w styczniu 1939 roku, „La Nouvelle Revue française”, nr 304 i uchodzi za jeden z lepszych artykułów Sartre'a. Przytaczam za M. Contat, M. Rybalka, *Les écrits de Sartre*, Gallimard, 1970, s. 71.

ter: pierwotnie określa egzystencjalny, a dopiero wtórnie poznawczy związek świadomości z bytem, który jest od niej niezależny, poprzedza ją i umożliwia. „Charakter źródłowy ma ‘cogito prerefleksyjne’, tj. takie, którego ‘intencje’ składają się na jego sposób bycia, na jego bezpośrednią egzystencję, nie zaś na jego wiedzę.”²²⁸ Kartezjuszowi i Husserlowi zarzuca Sartre nieuzasadnione faworyzowanie *cogito* refleksyjnego (prymat refleksji). Według Sartre’a, Kartezjusz²²⁹, czyniąc punktem wyjścia świadomość świadomości, zaprzepaścił szansę uchwycenia bezpośredniej więzi łączącej człowieka ze światem. Kartezjusz w *cogito ergo sum* wychodzi nie od świadomości przedrefleksyjnej, lecz od refleksji wyrażającej akt, dzięki któremu zostaje ustanowione *ja* jako przedmiot. Rozumiane po Kartezjańsku *ja* nie jest zgodne z koncepcją Sartre’a. „Aby uniknąć prymatu poznania, który według niego definiuje idealizm, Sartre odwołuje się do stadium ‘prerefleksyjnego’, poprzedzającego zarówno poznanie, jak i wolę, i które warunkuje tak jedno, jak i drugie.”²³⁰ Dla Sartre’a punkt wyjścia stanowi *cogito* irrefleksyjne, „świadomość świata”, akty bezpośredniego doświadczenia siebie jako „istnienia w sytuacji”.

W koncepcji Kartezjusza powstaje ponadto trudność związana z przejściem od zamkniętego w sobie *ja*, jako przedmiotu świadomości, do świata zewnętrznego - innych przedmiotów i osób²³¹. Uczynienie punktem wyjścia świadomości irrefleksyjnej trudność tę usuwa: świadomość ma charakter transcendentny, to znaczy zakłada swój przedmiot jako coś, co ją samą transcenduje, ku czemu ona sięga. „Wszelka świadomość, jak wykazał Husserl, jest świadomością czegoś. Znaczy to, że nie ma świadomości, która nie *zakłada* transcendentnego przedmiotu, lub, jeśli kto woli, że świadomość nie ma żadnej ‘treści’.”²³² Zwracając się intencjonalnie ku jakiemuś przedmiotowi, zakładam go jako coś,

²²⁸ Patrz M. Kowalska, *Sartre’a koniec metafizyki*, „Sztuka i Filozofia”, 10-95, s. 75.

²²⁹ Por. Kartezjusz, *Medytacje dotyczące filozofii pierwszej*, Medytacja druga (s. 39 - 47), przekład J. Hartman, Aureus, Kraków 2002.

²³⁰ R. Garaudy, *Perspektywy człowieka*, przeł. Z. Butkiewicz, Warszawa 1968, s. 46.

²³¹ Najbardziej lakoniczny komentarz dotyczący problemów wynikających z różnego rozumienia *cogito* przedstawił Sartre w *L'Être...*: „Prawdę mówiąc, trzeba wyjść z *Cogito*, ale można o nim powiedzieć, parodiując sławną formułę, że prowadzi do wszystkiego, pod warunkiem, że się z niego wyjdzie.” J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 16.

²³² J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 17.

co transcenduje, nie zaś jako coś immanentnego względem świadomości. Błąd Husserla polega na braniu istnienia w nawias, na traktowaniu wszystkich przedmiotów świadomości jako czysto immanentnych i na zawieszaniu sądu co do ich obiektywnego istnienia. Tu Sartre idzie za Heideggerem: gdy postrzegam jakiś przedmiot, treścią aktu intencjonalnego jest on sam, nie zaś jego przedstawienie w świadomości. W postrzeżeniu przedmiot świadomości zostaje założony jako transcendentny i istniejący.

Już w *Transcendencji ego* pojawiają się analizy samoobecności (świadomości świadomej samej siebie) jako sposobu istnienia świadomości. Nie znaczy to jednak, że samoświadomość jest dostępna na poziomie świadomości irrefleksyjnej; tu świadomość jest świadomością siebie w tej mierze, w jakiej jest świadomością transcendentnego przedmiotu. Ta forma samoświadomości jest niepozycjonalna (nietetyczna) względem ego (ego nie jest w niej zakładane jako przedmiot): niczego nie zakłada, o niczym nie informuje, nie jest wiedzą²³³, „jest niedefiniowalną jakością, przysługującą każdej świadomości”²³⁴. „Ja” jako przedmiot świadomości pojawia się dopiero na poziomie refleksji. To zasadnicze dla Sartre’a rozróżnienie między świadomością irrefleksyjną a refleksyjną nie wynika z rodzaju czynności, lecz z nastawienia, w jakim jest wykonywana. Ta sama czynność może być zarówno aktem świadomości irrefleksyjnej, jak i refleksji - podstawą dla wyodrębnienia tych dwóch form świadomości jest intencja.

Stąd typologia świadomości daje prymat świadomości irrefleksyjnej jako pierwotnej, samoistnej i samowystarczalnej (w znaczeniu pierwotności genetycznej). Jest ona w swym bycie całkowicie autonomiczna, nie potrzebuje, by istnieć, refleksji. Funkcjonowanie na poziomie cogito irrefleksyjnego nie wymaga samoświadomości; wystarczy świadomość świata. Te tezy pojawiły się w

²³³ Sartre we wszystkich analizach podkreśla, że samoobecność świadomości na poziomie irrefleksyjnym jest tylko sposobem, w jaki świadomość jawi się sobie (istnieje dla siebie samej); nie jest to relacja o charakterze poznawczym, a egzystencjalnym. Tak więc nie mamy tu do czynienia z wiedzą, że „jestem taką a taką świadomością”, co sugeruje M.M. Agrawal; por. *Sartre on Pre-Reflective Consciousness*, w: „Journal of Indian Council of Philosophical Research”, 1988, s. 122 i dalsze.

²³⁴ J.P. Sartre, *Wyobrażenie...*, s. 34.

La Transcendence De L'Ego i stały się trwałym elementem koncepcji Sartre'a. Świadomość irrefleksyjna to świadomość człowieka działającego: „...w świecie, który można nazwać bezpośrednim, który dany jest naszej świadomości nierefleksyjnej, nie uświadamiamy sobie siebie samych najpierw, aby dopiero potem rzucić się w jakieś przedsięwzięcia. Nasz byt istnieje bezpośrednio w sytuacji, to znaczy wyłania się z naszych działań i najpierw poznaje siebie o tyle, o ile się w nich odbija.”²³⁵ Zasadnicza część naszej aktywności życiowej przebiega w planie irrefleksyjnym, w którym świat jawi się jako „kompleks narzędzi”. Dla świadomości charakterystyczne jest bycie-w-świecie, co odróżnia ją od rzeczy, którym przysługuje bycie-wśród-świata. Poprzez ów motyw świadomości-w-świecie i analizę jej różnych intencji dochodzi Sartre do wyróżnienia trzech zasadniczych funkcji świadomości irrefleksyjnej: percepcji konstytutywnej dla świata realnego (świadomość postrzegająca i świadomość człowieka działającego), wyobraźni negującej i nicościującej świat realny i świadomości emocjonalnej (uczuciowej). W *Wyobrażeniu* świadomość irrefleksyjną dzieli na percepcyjną, pojęciową (myślenie), wyobrażeniową i uczuciową (emocjonalną)²³⁶.

2.1 Percepcja jako forma świadomości konstytutywna dla świata realnego

Postrzeganie jest pewną formą świadomości, ujmującą pozostający na zewnątrz świadomości przedmiot w jego konkretności (indywidualności). Przedmiot w postrzeżeniu (obserwacji) jest nam dany zawsze jednostronnie. Dlatego uchwytywany jest zawsze tylko na jeden z możliwych sposobów, który zarazem przywołuje i wyklucza (w tym konkretnym postrzeżeniu) niezliczone inne sposoby widzenia go. ”Własnością postrzeżenia jest to, że przedmiot jawi się w

²³⁵ J.P. Sartre, *L'Être...*, przeł. M. Kowalska, w: *Problem nicości*, s. 51.

²³⁶ Sartre w żadnym z tekstów nie przedstawia ostatecznej klasyfikacji różnych form świadomości. Przytaczana przeze mnie za H. Puszko (*Być...*, s. 122) sformułowana została przez Sartre'a w szkicach fenomenologicznych. W *Wyobrażeniu* Sartre dodaje „myślenie” (pojmowanie) jako aktywność przeciwną percepcji. Wyróżnienie świadomości percepcyjnej, pojęciowej, wyobrażeniowej i uczuciowej proponuje Raszkiewicz (H. Raszkiewicz, *Wyobrażenie. Dyskusja poglądów Bergsona, Piageta i Sartre'a.*, „Studia Filozoficzne”, Nr 1-2, 1986, s. 152).

nim w serii profili, rzutów.”²³⁷ Przedmiotów, poprzez przywoływanie możliwych sposobów widzenia, musimy się uczyć. Każde nowe skierowanie uwagi ukazuje jakiś nowy wymiar postrzeganego przedmiotu, który sam jest syntezą wszystkich tych przejawów. Ponieważ w świecie percepcji każda rzecz utrzymuje z innymi rzeczami nieskończenie wiele stosunków, nieskończona wielość stosunków zachodzi także pomiędzy składnikami danej rzeczy, postrzeżenie jest zjawiskiem wieloaspektowym. Ta „nadmiarowość” świata rzeczy zawiera znacznie więcej, niż potrafimy dostrzec; konstytuuje ona samą naturę przedmiotu. „... Przedmiot nie mógłby istnieć bez określonej indywidualności; znaczy to, że nie mógłby on istnieć ‘bez utrzymywania nieskończenie wielu określonych stosunków z nieskończenie wieloma innymi przedmiotami’.”²³⁸ Przedmiot postrzeżenia stale wykracza poza świadomość (postrzeżenie), ponieważ jest tworzony przez wielość odniesień i stosunków. Dlatego postrzeżenie może być mylące - wiedza uzyskiwana jego drogą nigdy nie jest ani pewna, ani pełna. Każda świadomość zakłada, w specyficzny dla siebie sposób, swój przedmiot - świadomość postrzegająca zakłada go jako istniejący (*existant*). Dotyczy to także pamięci i antycypacji, które często - według Sartre’a błędnie - utożsamiane są z różnymi formami wyobraźni. Przypominanie różni się od wyobrażania tym, że zakłada swój przedmiot jako daną-obecną w przeszłości, a nie jako daną-nieobecną. Dane pamięci są zawsze rzeczywiste, choć przeszłe (istnienie przedmiotu jako przeszłego stanowi jeden ze sposobów rzeczywistego istnienia). Co do przyszłości, to Sartre wyróżnia jej dwie formy: przyszłość jako stan jeszcze „nie będący”, zakładany dla siebie samego (ta jest domeną wyobraźni) i przyszłość ujmowaną jako czasowe tło, na którym rozwija się rzeczywistość aktualnie postrzegana (tu mamy do czynienia z antycypacją - przewidywaniem dalszego rozwoju aktualnej sytuacji, które zakorzenione jest w danych świadomości postrzegającej). „Wszelka rzeczywista egzystencja występuje wraz z terazniejszymi, przeszłymi i przyszłymi strukturami, toteż przeszłość i przyszłość

²³⁷ J.P. Sartre, *Wyobrażenie. Fenomenologiczna psychologia wyobraźni*, przeł. P. Beylin, PWN, Warszawa 1970, s. 22.

²³⁸ Tamże., s. 24.

jako zasadnicze struktury rzeczywistości są również rzeczywiste, czyli korelatywne do tezy urzeczywistniającej.”²³⁹

Ponieważ świadomość może być przedmiotem tylko dla refleksji, świadomość postrzegająca, jak każda inna forma świadomości irrefleksyjnej, jest świadoma siebie w sposób immanentny i nietetyczny, i w tej formie jawi się sobie jako bierność.

Myślenie i postrzeganie stanowią, według Sartre’a, zjawiska całkowicie odmienne. Myślenie jest „wiedzą świadomą siebie samej, która od razu umieszcza się w centrum przedmiotu, drugie - jest syntetycznym jednoczeniem wielości przejawów, którego trzeba się powoli uczyć”²⁴⁰. Myślenie o przedmiocie (operowanie jego konkretnym pojęciem) umieszcza nas w centrum jego idei; ideę przedmiotu uchwytnym jednym aktem świadomości.

2.2 Wyobraźnia negująca i nicościująca świat realny

Wśród tekstów Sartre’a poświęconych świadomości analizy wyobraźni zajmują najwięcej miejsca. Przeprowadzoną w *L'Imagination* (1936) krytykę klasycznych poglądów dotyczących wyobrażenia kieruje Sartre zarówno do empirystów, jak i racjonalistów, gdyż koncepcje te według niego czyniły z wyobrażenia coś na kształt rzeczy. „Nie ma i nie może być pod żadnym pretekstem wyobrażeń w *świadomości*. Wyobrażenie jest pewnego rodzaju świadomością, jest aktem, a nie rzeczą, jest ono świadomością pewnej rzeczy.”²⁴¹ Tak postrzeżenie, jak i wyobrażenie stanowią pewne formy świadomości, różniące się tylko tym, że świadomość ustosunkowuje się do danego przedmiotu na dwa różne sposoby²⁴². W obu przypadkach przedmiot pozostaje poza świadomością. Podstawowy błąd analiz wyobrażenia polega na umieszczaniu wyobrażenia w świadomości, a przedmiotu wyobrażonego w wyobrażeniu (mieć wyobrażenie czegoś, to mieć w świadomości pewien wizerunek tego czegoś). To skutek na-

²³⁹ Tamże, s. 332.

²⁴⁰ Tamże, s. 23.

²⁴¹ J.P. Sartre, *Wyobraźnia*, przekład A. Śpiwak, P. Mróz, Wyd. Aureus, Kraków 1998, s. 154.

²⁴² J.P. Sartre, *Wyobrażenie ...*, dz. cyt, s. 19.

wyku myślenia terminami przestrzennymi, określany przez Sartre'a jako *złudzenie immanencji*²⁴³. Wyobrażenie jest utożsamiane z przedstawianym przez nie przedmiotem materialnym. Sartre wskazuje na zasadniczą odmienność świadomości od tak rozumianego wyobrażenia: wyobrażenie *nie jest* w świadomości, przedmiot wyobrażenia *nie jest* w wyobrażeniu²⁴⁴. Przyjęcie tej potocznej koncepcji wyobrażenia sprawia, że świadomość, rozumiana jako pewna syntetyczna struktura, ulega zniszczeniu, przestaje być transparentna dla samej siebie²⁴⁵. Złudzenie immanencji sprawia, że buduje się świat umysłowy z przedmiotów nie różniących się od tych, które znajdują się w świecie zewnętrznym, lecz podlegają tylko innym prawom. Świadomość wyobrażająca jest formą syntetyczną, łączącą się z innymi formami świadomości, które ją i poprzeczają, i po niej następują²⁴⁶. Stąd świadomość wyobrażająca jest niemożliwa bez świadomości urzeczywistniającej i odwrotnie. Natomiast niemożliwe jest czasowe współwystępowanie tych różnych form świadomości i związana z tym współobecność ich przedmiotów dla świadomości. „Wyobrażenie jest świadomością *sui generis*, która z żaden sposób nie może być częścią szerszej świadomości.”²⁴⁷

Sartre podkreśla zasadniczą różnicę między wyobrażeniem jako pewną aktywnością świadomości a jej rezultatem - przedmiotem wyobrażonym. Wyobrażenia nie zakłada wyobrażenia jako wyobrażenia (to domena refleksji), zakłada ona nierzeczywiste przedmioty. Tak więc pojęcie wyobrażenia określa tylko stosunek świadomości do przedmiotu, sposób, w jaki przedmiot jawi się

²⁴³ Sartre jako klasyczny przykład takiego złudzenia przywołuje analizy Hume'a. Patrz: J. P. Sartre, *Wyobrażenie...*, s. 17; D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. I, s. 13.

²⁴⁴ H. Raszkievicz trafnie podkreśla, że „transcendencja przedmiotu wyobrażenia nie jest zewnętrzna”, ale nie oznacza to, że istnieje on „w wyobrażeniu”, jak dalej pisze. Por. H. Raszkievicz, *Wyobrażenie. Dyskusja poglądów Bergsona, Piageta i Sartre'a*, „Studia Filozoficzne”, nr 1-2, 1986, s. 152. Ściśle rzecz biorąc, przedmiot wyobrażenia nie istnieje ani w wyobrażeniu, ani poza nim.

²⁴⁵ Sartre pisał już o tym wcześniej: „Przekonaliśmy się, że drzewo to nie my, że nie byliśmy zdolni wchłonąć go w nasze mroczne żołądki i że poznanie nie da się, bez popadania w nieuczciwość, przyrównać do posiadania. Równocześnie świadomość oczyściła się, stała się przejrzysta jak świeży wiatr, nie ma w niej nic prócz ruchu uciekania od siebie, prócz wyslizgiwania się na zewnątrz.” J.P. Sartre, *Intencjonalność jako kategoria egzystencjalna*, w: *Filozofia egzystencjalna*, s. 315.

²⁴⁶ Por. J.P. Sartre *Wyobrażenie...*, s. 35.

²⁴⁷ Tamże., s. 35.

świadomości lub w jaki świadomość udostępnia sobie ów przedmiot²⁴⁸. Sartre wykazuje, że tak, jak postrzeżenie kieruje się intencjonalnie ku przedmiotowi zakładanemu jako transcendentny, a nie jako treść świadomości, tak świadomość wyobrażająca kieruje się ku przedmiotowi, który nie jest tożsamy z wyobrażeniem jako pewną aktywnością świadomości. Przedmiot wyobrażenia osiągnąć jest wprost, uwaga (intencja) kieruje się na niego, nie zaś na świadomość wyobrażenia przedmiotu. Wyobrażeniu, jak każdej świadomości irrefleksyjnej, towarzyszy nietetyczna świadomość formy, w jakiej ten przedmiot był założony. Przejście do refleksji nie zmienia jakości pozycjonalnej wyobrażenia. Jak pisze Sartre: "To nie jest przebudzenie, sprostowanie, nie odkrywam nagle, że utworzyłem wyobrażenie. Przeciwnie, w momencie, w którym formułuję twierdzenie: 'mam wyobrażenie Piotra', zdaję sobie sprawę, iż zawsze wiedziałem, że było to tylko wyobrażenie. Ja to wiedziałem w inny sposób, słowem wiedza ta stanowiła jedność z aktem, poprzez który konstytuowałem Piotra w wyobrażeniu."²⁴⁹ Świadomość nierefleksywna jest skierowana ku przedmiotom odrębnym od świadomości, wykraczającym poza nią, niemniej jednak, jak każda świadomość, jest świadoma siebie samej. Ponieważ świadomość może być przedmiotem tylko dla refleksji, więc świadomość wyobrażająca (analogicznie do postrzegającej) jest świadoma siebie w sposób immanentny i nietetyczny. Świadomość siebie samej towarzysząca świadomości wyobrażającej (określana w tym kontekście przez Sartre'a jako poprzeczna²⁵⁰) nie ma przedmiotu, ponieważ intencjonalnie skierowana jest ku przedmiotowi różnemu od niej samej. Świadomość wyobrażająca, w odróżnieniu od postrzegającej, jawi się sobie jako twórcza, choć aktu twórczego nie zakłada jako przedmiotu, jako spontaniczna i aktywna²⁵¹ - wytwarzająca i zachowująca przedmiot jako wyobrażenie²⁵².

²⁴⁸ J.P. Sartre, *Wyobrażenie...*, s. 20.

²⁴⁹ J.P. Sartre, *Wyobrażenia*, s. 135-136.

²⁵⁰ J.P. Sartre, *Wyobrażenie...*, s. 34.

²⁵¹ Zarówno percepcja, jak i wyobrażenia stanowią manifestację ludzkiej *praxis* (i to, obok nakierowywania się na rzeczywistość pozapodmiotową jest tym, co je łączy), niemniej jednak w obu przypadkach ma ona różny przebieg.

²⁵² Por. J.P. Sartre, *Wyobrażenie...*, s. 34.

Wszystkie te cechy dowodzą wolności świadomości²⁵³. „Jest to nie poddająca się określeniu przeciwwaga tego, że przedmiot udostępnia się jako nicłość.... Właśnie dzięki tej bliskiej i ulotnej jakości świadomość wyobrażająca udostępnia się sobie nie jak kawałek drewna, pływającego po morzu, lecz jak fala pośród fal.”²⁵⁴ Uchwycenie wyobrażenia jako wyobrażenia możliwe jest jedynie przez akt drugiego stopnia (akt refleksji), w którym świadomość nie skupia się na przedmiocie wyobrażenia, a na sposobie, w jaki jest on nam dany²⁵⁵. Inaczej mówiąc, w refleksji kierujemy uwagę na samo wyobrażenie jako rzeczywistość psychiczną.

Sartre stawia kantowskie z ducha pytanie: czym ma być świadomość w ogóle, by ukonstytuowanie wyobrażenia było zawsze możliwe, by kolejno mogła zakładać przedmioty rzeczywiste i przedmioty wyobrażone? Metoda fenomenologiczna, jaką przyjął w analizach wyobrażenia (wytworzenie w sobie wyobrażenia, uczynienie go przedmiotem refleksji i opisanie), ma dostarczyć nam danych absolutnie pewnych. Redukcja fenomenologiczna udostępnia refleksji świadomość transcendentálną. Ejdetyczny ogląd esencji świadomości daje podstawy do stwierdzenia, że sama struktura świadomości transcendentálnej zakłada, by świadomość była konstytuowana dla jakiegoś świata. Stąd warunkiem istnienia świadomości (także świadomości wyobrażającej) jest jej *bycie-w-swiecie* zasadniczo różne od *bycia-wśród-swiata* właściwego rzeczom. Tak więc *bycie-w-swiecie* (czy, jak określa to Sartre, *bycie-w-sytuacji*, która stanowi konkretną i indywidualną rzeczywistość świadomości) jest niezbędnym warunkiem i motywacją dla konstytuowania wszelkiego przedmiotu nierzeczywistego. Sama możliwość ujęcia rzeczywistości jako syntetycznej całości wystarcza, by założyć siebie jako wolnego względem niej; przekroczenie rzeczywistości bowiem stanowi istotę wolności - nie mogłoby się

²⁵³ Można w tym miejscu zastanawiać się, dlaczego Sartre poddając krytycznej analizie różne koncepcje wyobraźni i wyobrażenia (*Wyobraźnia, Wyobrażenie. Fenomenologiczna psychologia wyobraźni*) całkowicie pomija sformułowaną przez Kanta, a bliską w omawianym tu aspekcie, koncepcję wyobraźni jako wolnej, samoczynnej i twórczej - por. I.Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, przeł. J.Gałecki, PWN, Warszawa 1986, s. 124.

²⁵⁴ J.P. Sartre, *Wyobrażenie...*, s. 34.

²⁵⁵ Por. tamże, s. 14.

dokonać, gdyby świadomość nie była wolna. Właściwa świadomości funkcja neantyzująca (przez Heideggera określana jako wykroczenie) z jednej strony umożliwia akt wyobraźni, z drugiej realizuje się tylko w akcie wyobrażającym. Istnienie wyobraźni opiera się więc na dwóch współwystępujących cechach: na byciu-w-świecie i zdolności do odwrotu (*recul*) od świata (neantyzacji oznaczającej możliwość dystansu wobec bytu-w-sobie). Skoro każda świadomość jest świadomością-w-świecie, to neantyzacja rzeczywistości jest zawsze, przez sposób, w jaki się konstytuuje, w świecie zawarta. „Wszelka wyobrażeniowość jawi się ‘na tle świata’, ale też wszelkie ujęcie rzeczywistości jako świata implikuje ukryte przekroczenie ku wyobrażeniowości.”²⁵⁶

Świadomość wyobrażająca, w odróżnieniu od percepcji, dla której charakterystyczne jest założenie przedmiotu jako istniejącego, zakłada swój przedmiot jako nicość. To leżące u podstaw wyobraźni ukonstytuowanie przedmiotu jako nicości może przybierać cztery formy: założenia przedmiotu jako nieistniejącego, jako nieobecnego²⁵⁷, istniejącego gdzie indziej i kiedy indziej, może także polegać na neutralizacji jego istnienia (nie zakłada go wprost jako istniejącego). Wyczerpuje to, według Sartre’a, wszystkie możliwe postaci założenia przedmiotu jako pewnej nicości. Świadomość, by mogła wyobrażać, musi więc mieć zdolność zakładania tezy niereczywistości. Nie przestaje przez to, jak wszelka świadomość, być świadomością czegoś, ale „... winna mieć możliwość tworzenia i zakładania przedmiotów zabarwionych pewną cechą nicości w stosunku do całej rzeczywistości”²⁵⁸. Wyobrażać, to ukonstytuować przedmiot „zdystansowany wobec rzeczywistości”, czyli zaprzeczyć rzeczywistości jako zakładającej tenże przedmiot. Świadomość, by mogła wyobrażać, musi więc mieć możliwość ujmowania świata jako syntetycznej całości i - jed-

²⁵⁶ J.P. Sartre, *Wyobrażenie...*, s. 342.

²⁵⁷ Założenie nieobecności pozostaje w ścisłym związku z pozorną obserwacją: percepcja (obserwacja) zakłada istnienie przedmiotu, zaś pojęcie istnienia natury niezależnej od rzeczywistego istnienia przedmiotu. (Co wskazuje, że wyobraźnia musi bazować na jakiejś „wiedzy”). W tej kwestii Sartre powołuje się na Spinozę (*Wyobrażenie*, s. 31), „... Prawdziwa definicja jakiegokolwiek rzeczy nic nie obejmuje ani nic nie wyraża prócz natury rzeczy definiowanej; wynika stąd, że żadna definicja nie obejmuje ani wyraża zgoła jakiegokolwiek określonej liczby przedmiotów jednostkowych ...” (Spinoza, *Etyka*, Warszawa 1954, przeł. I. Myśliński, s. 11-12).

²⁵⁸ J.P. Sartre, *Wyobrażenie...*, s. 338.

nocześnie - zakładania, że przedmiot wyobrażony może być z tej syntetycznej całości wyłączony (świat „postrzegany” jako tło, na którym może wystąpić nierzeczywista forma). „Założyć wyobrażenie to ukonstytuować przedmiot na marginesie całości rzeczywistości, czyli trzymać tę rzeczywistość z daleka, wyzbyć się jej i jej zaprzeczyć.”²⁵⁹ Akt świadomości zakładającej świat jako całość i akt „odwrotu” od świata są - w swojej naturze - jednym i tym samym aktem (w obu zasadnicza jest zdolność świadomości do dystansowania się wobec rzeczywistości). „Tak więc zakładanie świata i ‘neantyzowanie go’ jest jedną i tą samą rzeczą.”²⁶⁰ W tym sensie potwierdza Sartre tezę Heideggera, że „nicość stanowi konstytutywną strukturę istnienia”²⁶¹.

Wolność świadomości nie jest tożsama z jej arbitralnością - to, w jakiej formie dokona się wykroczenie poza rzeczywistość nie jest sprawą dowolną: wyobrażenie jest zawsze światem negowanym z określonego punktu widzenia, który pozwala na zanegowanie rzeczywistości z perspektywy tego przedmiotu, który będzie uobecniony w wyobrażeniu²⁶². Pojawienie się nierzeczywistości związane jest z aktualną sytuacją świadomości, przy zastrzeżeniu, że ta sytuacja nie jest abstrakcyjnym warunkiem dla pojawienia się wszelkiego wyobrażenia, lecz stanowi ścisłą motywację dla tego właśnie, konkretnego wyobrażenia. Wyobrażenia musi zawsze dysponować jakąś realną podstawą, materialnym analogonem pobudzającym ją do aktywności. Analogon to rzeczywistość, którą świadomość musi brać pod uwagę choćby w akcie przekroczenia. Wykroczenie świadomości poza rzeczywistość może dokonywać się poprzez działanie lub uczuciowość (przykładowo - pojawienie się wyobrażenia osoby, z którą jesteśmy związani emocjonalnie dokonuje się na tle ujęcia rzeczywistości jako „świata pustego” z tego punktu widzenia). Tak więc samo założenie rzeczywistości jako świata nie wywoła jeszcze wyobrażenia - pojawienie się nierzeczywistego przedmiotu (jako nie danego tu i teraz) uwarunkowane jest przez ujęcie

²⁵⁹ Tamże., s. 334.

²⁶⁰ Tamże., s. 336.

²⁶¹ Por. tamże, s. 336.

²⁶² Utrzymanie tezy o wolności świadomości wymaga przyjęcia istnienia świata, który potencjalnie może być zanegowany w każdej chwili i z każdego punktu widzenia. Por. J.P. Sartre, *Wyobrażenie...*, s. 336.

świata jako takiego, w którym ten przedmiot nie może być rzeczywisty lub nie może być obecny aktualnie i dla mnie. „To sytuacja-w-świecie, ujęta jako konkretna i indywidualna rzeczywistość świadomości stanowi motywację konstytuowania się wszelkiego przedmiotu nierzeczywistego, a natura tego nierzeczywistego przedmiotu jest określona przez tę motywację.”²⁶³

Dlatego wyobrażenie związane jest zawsze ze szczególną intencją (motywem) świadomości i jest negacją świata ze szczególnego punktu widzenia. Istnieniu przedmiotu odpowiada w świadomości wyobrażającej noematycznie teza (założenie) irrealności: „ujmuję je [przedmioty] jako nicość z mego punktu widzenia”²⁶⁴. Sartre za Husserlem przyjmuje wyróżnienie intencji wyobrażającej i *hyle* (materii)²⁶⁵, która tę intencję ożywia²⁶⁶. W *Wyobraźni* Sartre pisze: „... zarówno wyobrażenie, jak i percepcja są dwoma intencjonalnymi przeżyciami, które różnią się jedynie swymi intencjami.”²⁶⁷ Odmienna struktura intencjonalna jest konieczna, ale niewystarczająca do rozróżnienia tych dwóch form świadomości. Intencjonalna struktura wyobrażenia wskazuje na jego czynny charakter, ale - przy założeniu, że tylko ona różni wyobrażenie od percepcji, a materia w obu przypadkach pozostaje ta sama - trudno odróżnić intencję wyobrażającą od przedstawiającą (ta wątpliwość pojawia się na poziomie analizy fenomenologicznej). Być może różnicę da się uchwycić w głębokich strukturach syntez intencjonalnych: syntezы aktywne, spontaniczne i czysto pasywne, właściwe dla percepcji. Może zasadnicze różnice w typie intencjonalności muszą przekładać się na modyfikacje w obszarze materii (a może zmienia się tylko sposób łączenia elementów): Sartre z jednej strony (*Wyobraźnia*) *explicite* stwierdza, że materia przedmiotu percepcji i przedmiotu wyobrażenia pozostaje ta sama, z drugiej sam tę tezę poddaje w wątpliwość. Przeniesienie rozważań na poziom *hyle* pozwoli uchwycić zasadniczą różnicę między przedmiotami percepcji a wyobrażenia, dla których charakterystyczna jest „esencjalna nicość” - rodzaj istnienia przedmiotu wyobrażonego jako wyobrażonego różni się co do

²⁶³ Tamże, s. 337.

²⁶⁴ Tamże, s. 328.

²⁶⁵ Materia stanowi tutaj czynnik subiektywny.

²⁶⁶ E. Husserl, *Idee*, t. I, s. 121 -122.

²⁶⁷ J.P. Sartre, *Wyobraźnia*, s. 146.

natury od rodzaju istnienia przedmiotu ujętego jako rzeczywisty. Można się zastanawiać, czy pojęcie natury przedmiotu obejmuje także jego materię, czy tylko „sposób dania”. Sartre pisze: „... Jak wykazaliśmy w innej pracy, jeśli nie uzna się percepcji i wyobrażenia za różniące się pod względem natury, jeśli nie przyjmie się, że ich przedmioty udostępniają się świadomości każdy *na swój sposób*, to niemożliwe będzie odróżnienie tych dwóch sposobów udostępniania sobie przedmiotów.”²⁶⁸

W *Wyobrażeniu* ... wprowadza Sartre pojęcie „ciała przedmiotu”, rozumianego jako system wewnętrznych powiązań: ciało przedmiotu jest inne w wyobrażeniu niż w spostrzeżeniu²⁶⁹. Ten sam przedmiot może nam być udostępniany przez trzy typy świadomości: postrzeganie, pojmowanie, wyobrażanie. Wszystkie, w sposób dla siebie właściwy kierują się intencjonalnie ku pewnym przedmiotom. W postrzeżeniu przedmiot nie jest nam dany w jednym ujęciu - przedmiotów w postrzeżeniu uczymy się, poprzez syntezę możliwych sposobów jego ujęcia. Poznawanie przedmiotu poprzez pojęcia dokonuje się w jednym akcie świadomości, którym chwytaamy całą ideę przedmiotu. Wyobrażanie, w odróżnieniu od świadomości postrzegającej, a analogicznie do pojęciowej, dociera do swego przedmiotu (konstytuuje go) w sposób natychmiastowy. Wyobrażenie jest „aktem syntetycznym, który łączy konkretną, nieobrazową wiedzę z elementami przedstawiającymi.”²⁷⁰ Analiza przedmiotu wyobrażonego niczego do niego nie wnosi, nie ujawnia żadnych nowych cech - jak ujmuje to Sartre - zawsze znajdę w nim tylko te własności, które w nim umieściłem. Od momentu swojego pojawienia się przedmiot wyobrażony udostępnia się w całości; nie daje żadnej wiedzy o przedmiocie, której byśmy wcześniej nie mieli. Zasadnicze odróżnienie przedmiotu wyobrażenia od przedmiotu percepcji opiera się na „ubóstwie” wyobrażenia w porównaniu z „nadmiarowością” świata percepcji. Przedmioty percepcji istnieją poprzez utrzymywanie nieskończenie wielu określonych stosunków z nieskończoną wielością innych rzeczy, zawierają zawsze o wiele więcej, niż możemy uchwycić w postrzeżeniu. Natomiast

²⁶⁸ J.P. Sartre, *Wyobrażenie...*, s. 30.

²⁶⁹ Tamże, s. 37.

²⁷⁰ Tamże, s. 23.

składniki wyobrażenia nie wchodzą w żadne stosunki z resztą świata. W naturze przedmiotu wyobrażenia leży pewna nieciągłość, ubóstwo. Przedmiot percepcji i przedmiot wyobrażenia różnią się więc między sobą systemem wewnętrznych powiązań: nawet najbardziej jasne i wyraźne wyobrażenie zawiera w sobie tylko skończoną liczbę determinacji, tylko te, których jesteśmy świadomi. Różnica między percepcją a wyobrażeniem nie jest różnicą stopnia intensywności; przedmioty wyobrażone nie mogą istnieć w świecie percepcji, gdyż nie spełniają koniecznych ku temu warunków. W wyobrażeniu przedmioty istnieją o tyle, o ile są myślane.²⁷¹ Przedmiot postrzeżenia wykracza zawsze poza świadomość, natomiast przedmiot wyobrażenia jest tożsamy ze świadomością tego przedmiotu i przez tę świadomość całkowicie określony. Sartre wskazuje na pojawiające się w wyobrażeniu zjawisko *pozornej obserwacji*²⁷², której przedmiot wyobrażenia zdaje się podlegać: wprawdzie przyjmujemy postawę obserwatora, ale obserwacja o niczym nowym nas nie powiadamia. Wyobrażenie jest udostępnieniem sobie przez określony akt świadomości określonego przedmiotu. Przedmiot jest korelatem tego, zawierającego pewną wiedzę i pewną „intencję”, aktu²⁷³. Intencja kieruje się ku przedmiotowi i czyni go tym, czym on jest. Z intencją nierozłącznie związana jest wiedza, która nadaje temu przedmiotowi syntetyczne determinacje, określa go. Przedmiot wyobrażony zawiera w sobie tylko to, czego jesteśmy świadomi, a wszystko, co konstytuuje naszą świadomość, ma swój odpowiednik po stronie przedmiotu. To zasadnicze stwierdzenie. „W akcie świadomości składnik przedstawiający i składnik wiedzy są złączone w jeden akt syntetyczny.”²⁷⁴ Wytworzenie świadomości wyobrażającej konkretnej rzeczy czy osoby sprowadza się do dokonania syntezy intencjonalnej różnych przejawów tego przedmiotu i udostępnienia tego tożsamego ze sobą przedmiotu pod pewnym aspektem. Ten aspekt ma zawsze charakter intuicyjny - ma nam bowiem udostępnić ów przedmiot w całej jego cielesności. Stąd przedmiot odpowiadający temu aktowi konstytuuje się równocze-

²⁷¹ J.P. Sartre, *Wyobrażenie...*, s. 25.

²⁷² Tamże, s. 7.

²⁷³ Por. tamże., s. 27.

²⁷⁴ Tamże, s. 28.

śnie jako konkretny zmysłowy (dany od zewnątrz poprzez obserwację) i jako przedmiot wiedzy (uobecniający się od wewnątrz - jako to, czym jest). Dlatego też w świecie wyobrażeń nic się nie dzieje, nie pojawia się, jak określa to Sartre, żaden odstęp między przedmiotem a świadomością, nie ma niespodzianek, przedmiot „nie wyprzedza nigdy intencji”, ale nie jest też bierny, pasywny (powodowany z zewnątrz); „świadomość nigdy nie wyprzedza przedmiotu; intencja objawia się sobie samej w chwili, gdy się urzeczywistnia, objawia się w realizacji i poprzez nią.”²⁷⁵ Dlatego też, w odróżnieniu od postrzeżenia, wyobrażenie nie może być mylące.

Przedmiot dany w wyobrażeniu nie jest zwykłym wizerunkiem - utwierdzając się niszczy sam siebie²⁷⁶. Nawet najbardziej silne i żywe wyobrażenie udostępnia swój przedmiot jako nieistniejący. W tym znaczeniu wyobrażenie ujmuje pewną nicość. Nie przeszkadza to reagowaniu na wyobrażenie tak, jakby jego przedmiot był obecny, choć to może tylko przesłaniać bezpośrednią świadomość jego nicości. „Wyobrażenie w samej swej strukturze musi zawierać tezę neantyzującą.”²⁷⁷ Zawiera podwójną negację: neantyzację świata (nie jest to świat, w którym przedmiot wyobrażony występuje jako aktualny przedmiot percepcji), neantyzację przedmiotu wyobrażenia (zostaje on ustanowiony jako nieaktualny) i dodatkowo neantyzację samego siebie. Tak więc świadomość wyobrażająca ma zdolność neantyzacji rzeczywistości i uobecniania sobie przedmiotów nieobecnych; stąd akt wyobrażający jest jednocześnie konstytuujący, izolujący i unicestwiający²⁷⁸. Sartre uchyla (za Husserlem) tak zwaną generalną tezę naturalnego nastawienia, dzięki czemu wyrывa wyobrażenie (przedmiot wyobrażony) ze sfery materialności, rzeczowości.

Nicość, jako taka, jest przeżywana, choć nie jest nigdy zakładana dla siebie - doświadczenie nicości jest dane jako „towarzyszące” („wraz” i „w”, jak pisze Sartre). Nicość nigdy nie jest „dana” świadomości, nie można dokonać jej „oglądu”, nie jest możliwe bezpośrednie doświadczenie nicości, ponieważ jest

²⁷⁵ J.P. Sartre, *Wyobrażenie...*, s. 28.

²⁷⁶ Tamże, s. 33.

²⁷⁷ J.P. Sartre, *L'Être...*, przeł. M. Kowalska, w: *Problem nicości*, s. 36.

²⁷⁸ Por. J.P. Sartre, *Wyobrażenie...*, s. 330.

ona niczym, a każda świadomość jest świadomością czegoś. Negacja, będąc bezwarunkową zasadą wszelkiej wyobraźni, sama może się urzeczywistniać tylko w akcie wyobraźni. Konieczne jest wyobrażenie sobie tego, czemu się zaprzecza (przedmiot negacji musi być założony jako wyobrażeniowy). Przedmiot negacji nie może być rzeczywistością (byłoby to potwierdzeniem tego, czemu się przeczy), nie może nim też być całkowite nic - przeczenie dotyczy czegoś. Wskazują na to także logiczne formy negacji, jej formy aktywne i uczuciowe. "Ujęcie nicości nie może dokonać się przez natychmiastowe jej odsłonięcie, urzeczywistnia się w i *przez* wolne następstwo świadomości, nicość stanowi materię przekraczania świata ku wyobrażeniowości."²⁷⁹ Ponieważ świadomość musi być świadomością czegoś - tak więc nicość, jak wszystkie korelaty świadomości, jest ufundowana na bycie-w-sobie.

Świadomość wyobrażająca może być ujmowana jako przedstawiająca o tyle, o ile poszukuje swego przedmiotu na obszarze percepcji i kieruje się ku składnikom zmysłowym współtworzącym ten obszar. Odnosi się ona do tego obszaru jak świadomość postrzegająca do przedmiotu postrzeganego. Jednak wyobrażenie jest pewną rzeczywistością psychiczną niesprowadzalną do treści zmysłowej i nie dającą się wywieźć wprost z danych zmysłowych - świadomość je tworząca jest spontaniczna i twórcza, utrzymuje i podtrzymuje przez ciągle tworzenie jakości zmysłowe swojego przedmiotu. W wyobrażeniu element przedstawiający jest wytworem świadomej aktywności: „... przedmiot wyobrażany nie jest nigdy czymś więcej, niż świadomością tego przedmiotu”²⁸⁰. (To właśnie pozorna obserwacja). Dlatego mglista świadomość wyobrażenia, to świadomość mglistego wyobrażenia. (Polemicznie do Hume'a i Berkeley'a, według których wyobrażenia mgliste czy nieokreślone są niemożliwe) Według Sartre'a zarówno wyobrażenie, jak i percepcja mają bezpośredni dostęp do rzeczywistości, a skoro wyobrażenie nie bazuje na percepcji, to czerpie z

²⁷⁹ J.P. Sartre, *Wyobrażenie...*, s. 342 - 343.

²⁸⁰ Tamże, s. 36.

rzeczywistości bez zapośredniczenia w percepcji²⁸¹. Przedmiot wyobrażony może być także nośnikiem sprzecznych cech, co dla Sartre'a oznacza, że przedmioty wyobraźni wyłamują się spod reguły podwójnego uwarunkowania, której podlegają przedmioty percepcji. Przedmiot wyobrażony może być „tym lub owym”. Istnienie wyobrażeń zamierzonych i niezamierzonych nie zmienia faktu, że wszystkie mają charakter intencjonalny (przy zastrzeżeniu, że intencja świadomości wyobrażającej nie jest tym samym, co wola). Tak więc stwierdzenie, że możliwe są wyobrażenia niezamierzone nie pociąga za sobą tezy o możliwości wyobrażeń bez intencji. Bez intencji wyobrażenie nie może się ukonstytuować. „Albowiem istnienie zjawiska psychicznego jest tożsame z jego znaczeniem dla świadomości.”²⁸²

Wyobrażenie należy do elementarnej struktury świadomości. Sartre uważał wyobraźnię za za fundamentalną władzę poznawczą, a jej rozwój utożsamiał z rozwojem życia psychicznego jednostki. Według Sartre'a nie da się nawet pomyśleć świadomości, która by nie wyobrażała, a była całkowicie pochłonięta przez swe oglądy rzeczywistości. Analiza wyobraźni nie daje faktycznej charakterystyki świadomości, odsłania jednak świadomość wyobrażającą jako esencjalny i transcendentálny warunek świadomości²⁸³. Wyobrażenie nie jest tylko pewną władzą świadomości, jest całą świadomością, ponieważ realizuje jej wolność; skoro świadomość jest zawsze „w sytuacji”, ponieważ jest zawsze wolna, ma też zawsze możliwość tworzenia nierzeczywistości. „Nierzeczywistość jest tworzona poza światem przez świadomość pozostającą w świecie, a człowiek wyobraża dlatego, że jest transcendentalnie wolny.”²⁸⁴ Wy-

²⁸¹ Krytyka Merleau-Ponty'ego skierowana była przeciw radykalnemu rozdzieleniu wyobraźni i percepcji, por. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, przekład M. Kowalska, J. Migański, Aletheia, Warszawa 2001, s. 348 i dalsze.

²⁸² Stwierdzenie to, na co wskazuje Sartre, pociąga za sobą całkowite odrzucenie nieświadomości; por. J.P. Sartre, *Wyobrażenie...*, s. 43. Por. na ten temat *L'Être...*, s. 619. W swoim jedynym wystąpieniu przed Towarzystwem Filozoficznym Sartre stara się pokazać, że na gruncie ontologii łatwo sfalsyfikować pojęcie nieświadomości. Por. „Bulletin de la Société française de Philosophie” XLII année, nr 3, avril-juin 1948, s. 84. Przytaczam za M. Contat, M. Rybalka, *Les écrits de Sartre*, s. 191.

²⁸³ Por. J.P. Sartre, *Wyobrażenie...*, s. 343.

²⁸⁴ Tamże, s. 340.

obrażnia, jako psychologiczna i empiryczna funkcja, stanowi zatem konieczny warunek wolności człowieka empirycznego pośród świata.

2.3 Świadomość emocjonalna

W *Esquisse d'une théorie des émotions* Sartre opisuje świadomość przeżywającą wzruszenia i uczucia. Świadomość uczuciowa (emocjonalna) jest nie tylko przeżywaniem i ekspresją emocji - jest zasadniczo świadomością świata, swoistym sposobem ujmowania rzeczywistości. Ma, jak wszystkie formy świadomości, charakter intencjonalny. Jest sposobem, na jaki świadomość ujmuje świat²⁸⁵, projektując uczuciowy sens na rzecz czy osobę i wyraźnie zakładając intencjonalne nakierowanie na ten obiekt. Stąd emocja jest zawsze wobec czegoś (to czegoś się boimy, coś kochamy, itd), dotyczy wyróżnionych aspektów świata i przez cały czas swojego trwania do nich odsyła. Tak więc związek łączący podmiot przeżywający emocje i przedmiot, który je wywołuje, ma charakter syntetyczny. Świadomość emocjonalna jest jedną z form świadomości-w-świecie i jako taka działa na planie nierefleksyjnym. Siebie samej świadoma jest w sposób niepozycjonalny. W *Wyobrażeniu* Sartre powtarza tę tezę: uczucie nienawiści do Pawła „... jest świadomością Pawła jako przedmiotu nienawiści”²⁸⁶, a nie świadomością nienawiści (ta ostatnia pojawia się jako skutek refleksji). Refleksja nad nierefleksyjną świadomością emocjonalną może pojawić się dopiero po wygaśnięciu emocji. Ujmuje emocje jako strukturę świadomości znaczącą dla życia psychicznego podmiotu. Bardziej spontaniczna forma refleksji, jaką jest refleksja współwinna, rozpoznaje wprawdzie świadomość jako świadomość, ale jako wywołaną przez przedmiot: żywię wobec określonego przedmiotu takie, a nie inne uczucie, ponieważ on na to zasługuje; ponieważ jest, jaki jest, wywołuje we mnie określone emocje. Na bazie tej refleksji konstryuuje się, wedle Sartre’a, namiętność. Refleksja oczyszczająca natomiast ujmuje emocje jako moje: ponieważ to ja jestem, jaki jestem, uważam go za ta-

²⁸⁵ J.P. Sartre, *Szkic...*, s. 69.

²⁸⁶ J.P. Sartre, *Wyobrażenie...*, s. 132.

kiego, czy innego (przykładowo: zasługującego na nienawiść). Jednak ten typ refleksji nie pojawia się w sposób samorzutny, wymaga specjalnych motywacji.

Każdorazowa zmiana nastawienia świadomości irrefleksyjnej odbywa się więc bez odsyłania do refleksji. Działanie (jako spontaniczna świadomość nierefleksyjna, w tym przypadku emocjonalna), nie jest i nie musi być świadome siebie samego jako działającego (ustanawiającego warstwę egzystencjalną w świecie). Zachowanie nierefleksyjne jest świadome siebie nietetycznie, osiągnięcie tetycznej świadomości siebie samego wymaga transcendowania siebie i „wnoszenia w świat nowej jakości rzeczy”²⁸⁷. Świadomość działająca rozpoznaje „naciski i wymogi” płynące z rzeczywistości, projektuje działania, które uwzględniają - zależnie od naszych potrzeb i czynów - zmiany naszego świata. Świadomość emocjonalna zasadniczo jest więc zależna od naszego sposobu bycia-w-swiecie - jest jednym ze sposobów, na jaki świadomość może to swoje bycie-w-swiecie (heideggerowskie *Verstehen*) rozumieć. W sytuacjach typowych, dla czynności „zwykłych i przystosowanych” te przedmioty, które ujmujemy jako „do zrealizowania”, jawią się jako skorelowane z określonymi sposobami ich osiągnięcia. Wprawdzie środki prowadzące do projektowanego celu mają charakter potencjalny, ale świadomość działająca postrzega je jako jedyną możliwą strategię postępowania. To - według Sartre’a - „intuicja pragmatyczna determinizmu świata”²⁸⁸, która sprawia, że *Umwelt* - świat naszych pragnień, potrzeb i czynów - staje się dla nas siecią wąskich, pełnych pułapek dróg prowadzących do jakichś celów. „Trudność” nie jest uświadamiana w aktach refleksji (wtedy uzyskiwalibyśmy figurę „moja trudność”), lecz rozpoznawana jest przez świadomość działającą jako obiektywna jakość świata. W sytuacji, gdy mamy poczucie, że rzeczywistość nas przerasta, zmusza - wbrew naszym możliwościom - do aktywności, pojawia się emocja. Wysiłek dla faktycznej zmiany rzeczywistości zastępuje aktywność emocjonalna - nieskuteczna próba przekształcenia świata związków przyczynowo-skutkowych w świat magiczny. Sartre bardzo wyraźnie podkreśla, że to nowe nakierowanie świadomości nie

²⁸⁷ Por. J.P. Sartre, *Szkic ...*, s. 72.

²⁸⁸ J.P. Sartre, *Szkic ...*, s. 72.

jest swobodnie przyjętą konwencją działania, lecz czymś, do czego jesteśmy zmuszeni; dlatego wchodzimy w nie z całą siłą, jaką dysponujemy. Sama próba zmiany postawy nie jest świadoma, w tym znaczeniu, że nie jest zapośredniczona w refleksji. Emocja to nastawienie, które - w swojej istocie - jest uchwyceniem nowych stosunków i nowych wymagań płynących ze świata. Świadomość zmienia się w emocjonalną, by ująć przedmiot w nowy sposób; przekształcić to, co w swej pierwotnej formie było niemożliwe do osiągnięcia lub stanowiło przeszkodę w naszym działaniu. Źródłem świadomości emocjonalnej jest więc napięcie między zadaniem, jakie pojawiło się przed nami a przekonaniem, że jego rozwiązanie nie jest możliwe. Celem emocji jest zminimalizowanie presji świata.

W swoich analizach Sartre podkreśla zasadnicze znaczenie zorganizowanego charakteru emocji (zmianie ulega zarówno intencja, jak i zachowanie). Nawet jeżeli silna emocja prowadzi do zaburzeń funkcjonowania organizmu na poziomie fizjologicznym, to jako fakt świadomości nie jest ani nieporządkiem, ani chaosem, bowiem ma jakiś sens, coś oznacza²⁸⁹. Zachowanie emocjonalne operuje zorganizowanym systemem środków zmierzających do określonego celu. „A system ten wywołuje się po to, by zamaskować, zastąpić, odsunąć zachowanie, którego nie jesteśmy w stanie lub nie chcemy przyjąć.”²⁹⁰ Celowość emocji tkwi w jej strukturze i ujawnia się w analizach konkretnych zachowań emocjonalnych. Różnorodność emocji odpowiada różnorodności strategii służących ominięciu trudności; każda emocja to inny wybieg, innego rodzaju oszustwo. Sartre, używając tu określenia „oszustwo”, podkreśla, że nie ma ono charakteru wyrachowanego - nie jest niczym innym, niż nagłą próbą rozwiązania trudnej sytuacji. „Niemożność znalezienia rozwiązania problemu, ujmowanego obiektywnie jako jakość świata, służy jako motywacja do nowej świadomości nierefleksyjnej, która ujmuje teraz świat inaczej, i to w odmien-

²⁸⁹ Por. J.P. Sartre, *Szkic...*, s. 54.

²⁹⁰ J.P. Sartre, *Szkic...*, s. 59.

nym aspekcie, i która nakazuje nowe zachowanie - poprzez co ten aspekt jest ujmowany - służąc jako całość dla nowej intencji.”²⁹¹

Aktywność świadomości uczuciowej służy często wywołaniu w nas samych i w otoczeniu wrażenia, że nie my, lecz los, przypadek czy czynniki od nas potężniejsze (Bóg) wytyczają kierunek naszego życia. Niezależnie od tego, jak uzasadniamy własną niemoc, interpretacja oferowana przez świadomość emocjonalną zdejmuje z nas odpowiedzialność i za nasze decyzje, i za zaniechania. Przeprowadzona przez Sartre’a analiza różnych form uczucia smutku pokazuje dwa zasadnicze kierunki, w jakich emocja „zmienia” rzeczywistość. Bierny smutek zwalnia nas z obowiązku wypracowywania nowych, skutecznych środków działania poprzez neutralizację emocjonalną rzeczywistości. Dzięki niej możemy ująć wszystkie potencjalne możliwości świata jako nie-różnicowane, a więc w pełni równoważne - nie zmuszające w związku z tym do żadnej aktywności. W istocie, poprzez bierny smutek, działamy nie na świat, a na siebie - wytłumiamy, przygaszamy swoje dążenia. Jednocześnie jednak projektujemy swoje uczucia na rzeczywistość. Stąd korelatami noematycznymi apatii są „posepność” świata, jego niezróżnicowanie strukturalne, „schronienie się”²⁹². W aktywnym smutku emocje powodują odrzucenie odpowiedzialności poprzez magiczne wyolbrzymienie trudności świata. Przy tej postawie rzeczywistość zachowuje zróżnicowaną strukturę, ale, ponieważ wymaga od nas zbyt wiele, jawi się nam jako trudna, niesprawiedliwa i wroga. Właśnie na ustanowieniu homogenicznego, w pełni spójnego świata polega swoista funkcja emocji. Dla świadomości uczuciowej to świat jest straszny, posepny, radosny, itd.; straszność czy obrzydliwość stają się substancjalnymi cechami przedmiotów podtrzymującymi i przekraczającymi nasze emocje. Emocja nie jest przypadkową modyfikacją podmiotu działającego w niezmiennym świecie, przeciwnie, dokonuje się tylko na tle całkowitej przemiany świata. W ukonstytuowanym przez emocję świecie stosunek rzeczy do świadomości ma zawsze charakter magiczny.

²⁹¹ J.P. Sartre, *Szkic ...*, s. 74.

²⁹² J.P. Sartre, *Szkic ...*, s. 77.

Według Sartre'a świadomość może być-w-świecie na dwa różne sposoby²⁹³: świat może się jej jawić jako zorganizowany kompleks narzędzi wywołujących określony skutek lub jako całość bez narzędzi, czyli jako zdolny do bezpośredniej modyfikacji. W pierwszym przypadku nasze działanie na świat jest pośrednie - modyfikujemy tylko poszczególne narzędzia za pomocą innych narzędzi, które odsyłają do kolejnych (ostatecznie do wszystkich narzędzi razem wziętych). Nie ma tu miejsca na „akcję absolutną” czy radykalną zmianę, którą można by wprowadzić bezpośrednio do świata. W drugim przypadku świat oddziałuje na świadomość bez dystansu - wysiłek świadomości zmierza do modyfikacji przedmiotów czy usuwania zagrożeń bez pośrednictwa narzędzi, poprzez pełne, substancjalne zmiany świata. To świat emocji. Pojawia się wtedy, gdy świat z narzędziami nagle się zapada i jego miejsce zajmuje świat (czy aspekt świata) całkowicie spójny, czyli - mówiąc językiem Sartre'a - świat magiczny. Właśnie dlatego, że ujmuje w przedmiocie nie to, czym on jest noetycznie, a to, co zasadniczo ją przekracza, emocja jest tak angażująca. Świat staje się hipostazowaną treścią emocji.

Działanie emocjonalne nie jest rzeczywiste, jego celem nie jest realne oddziaływanie na przedmiot, lecz nadanie temu przedmiotowi jakiejś innej jakości, nowego znaczenia, bez rzeczywistej zmiany w jego strukturze. Emocja sprawia, że to nasze ciało zmienia swoje relacje do świata po to, by świat zmienił swoje jakości: zmiany fizjologiczne, przez które emocja się uzewnętrznia, są środkiem do „zmienienia” świata. Emocja nie może być po prostu odegrana, nie da się jej sprowadzić do zewnętrznych oznak wyznaczanych przez zachowanie organizmu - jest to pewien stan ciała, które utrzymuje określone zachowanie; z drugiej strony to zachowanie konstytuuje formę i znaczenie określonego wzruszenia bez którego zachowanie byłoby pustym schematem emocjonalnym. To, według Sartre'a, forma syntetyczna: wiara w magiczne zachowanie musi być zakorzeniona w autentycznym wzruszeniu²⁹⁴. Właściwe uchwycenie procesu emocjonalnego (jako fenomenu wiary) jest możliwe tylko przy zrozumieniu ja-

²⁹³ Por. J.P. Sartre, *Szkic ...*, s. 89 - 90.

²⁹⁴ Por. J.P. Sartre, *Szkic ...*, s. 82.

ki charakter odgrywa w nim ciało, które jest z jednej strony przedmiotem w świecie, z drugiej bezpośrednim przeżyciem świadomości. Świadomość nie tylko sygnuje znaczeniami emocjonalnymi świat, ona je także przeżywa, żyje bezpośrednio tym magicznym światem, który ukonsytuowała. Świadomość emocjonalna zawsze jest pewną formą wiary: wierzy w realność tego, co tworzy; wierzy w cechy, które magicznie (nierealnie) nadaje rzeczywistości. Mimo że, jako świadomość, ze swej natury jest ruchem i aktywnością, wierząc w to, co sama tworzy, postrzega (w aktach nietetycznych) siebie samą jako bierną, poddaną siłom, na które nie ma wpływu. Jej aktywność jest wewnętrznie sprzeczna, to „aktywność bierna”²⁹⁵ (*activité inerte*). Świadomość emocjonalna jest świadomością zdegradowaną (podobną do świadomości, która zasypia) - przekształca swoje ciało tak, by móc żyć w nowym, ukonstytuowanym z jej punktu widzenia, z całą obecnością tylko dla niej, świecie. „Tak więc, źródłem emocji jest spontaniczna degradacja świadomości przeżyta w obliczu świata.”²⁹⁶ Charakterystyczne dla tego typu świadomości jest odwrócenie się od rzeczywistości, ucieczka od odpowiedzialności. Te elementy świata, których świadomość nie może znieść, próbuje uchwycić w inny sposób. Wszystkie zmiany fizyczne (wzruszenie ciała) są przeżytą wiarą świadomości oglądaną z zewnątrz. W nastawieniu uczuciowym świadomość nie ma tetycznej świadomości siebie samej jako degradującej się, ma tylko świadomość tetyczną degradacji świata (przechodzenia świata do poziomu magicznego). Samej siebie jest świadoma nietetycznie i tylko w tym znaczeniu można powiedzieć o emocji, że nie jest szczerą. Mówiąc inaczej, „celowość emocji nie jest założona przez akt świadomości w środku samej emocji”²⁹⁷. Nie znaczy to jednak, że ta celowość jest nieświadoma - jest intencjonalnie nakierowana na przedmiot i wyczerpuje się w jego konstytucji.

Świadomość emocji jest uwięziona - przeżywa nowy aspekt świata, wierząc w niego i poddaje się własnej wierze tak, jak we śnie czy stanach hysterii. Nie przekreśla to spontaniczności świadomości, gdyż nie jest ona tożsama ze

²⁹⁵ Por. H. Puszko, *Być...*, s. 123.

²⁹⁶ J.P. Sartre, *Szkic ...*, s. 83.

²⁹⁷ J.P. Sartre, *Szkic ...*, s. 83.

zdolnością do zanegowania czegoś dokładnie w tym momencie, w którym to coś zakłada. Mówiąc inaczej, emocja jest rzeczywiście doznawana: kiedy trwa, jesteśmy jej w pełni poddani - nie możemy ani z niej wyjść, ani powstrzymać, ani przedłużyć - wyczerpuje się sama z siebie. „Świadomość przekracza siebie z istoty: niemożliwe jest więc, aby wycofała się w siebie, aby zwątpić, że jest poza, w przedmiocie.”²⁹⁸ W tym szczególnym znaczeniu wątplenie może być tylko ukonstytuowaniem przedmiotu o jakości egzystencjalnej „wątpliwego” lub też aktem refleksji skierowanej na świadomość pozycjonalną (przy zastrzeżeniu, że refleksja jest możliwa dopiero po wygaśnięciu emocji). Jeśli świadomość zaczyna żyć stworzonym przez siebie światem magicznym, w który się rzuciła, to zmierza do utrwalenia tego świata, w którym się więzi. Emocję można nazwać doznawaną także w tym sensie, że powołany przez nią do życia magiczny świat odciska się na niej: ucieczka tylko potęguje strach (przyznaje przedmiotowi jeszcze silniejszą rzeczywistość magiczną). To doznanie uwięzienia świadomość ujmuje nie w sobie samej, a w przedmiocie, który ją domiňuje. „Uwolnienie” świadomości może dokonać się bądź przez refleksję oczyszczającą, bądź poprzez całkowite zniknięcie sytuacji wzruszającej.

Zrozumienie emocji - według Sartre’a - jest możliwe tylko wtedy, gdy szukamy w niej znaczenia²⁹⁹. Pojęcie świadomości (Kartezjańskie *cogito*) zakłada bowiem, że świadomość ustanawiając siebie jako znaczenie musi być tego znaczenia świadoma (jako aktywność, staje się i jest tylko tym, czym się sobie wydaje). Znaczący charakter faktów emocjonalnych ma więc źródło nie w obiektywnej naturze rzeczy, a w samej świadomości. Emocja swoje znaczenie zawiera w sobie, jako strukturę świadomości. „Świadomość, o ile *cogito* ma być możliwe, jest sama w sobie faktem, znaczeniem i znaczącym.”³⁰⁰ Nie oznacza to, że znaczenie musi być dla świadomości w pełni jasne i wyraźne - ma ono charakter funkcjonalny. Wychodząc z takiego założenia Sartre przyjmuje funkcjonalną interpretację emocji³⁰¹.

²⁹⁸ J.P. Sartre, *Szkic ...*, s. 83.

²⁹⁹ Por. J.P. Sartre, *Szkic ...*, s. 63.

³⁰⁰ J.P. Sartre, *Szkic ...*, s. 66.

³⁰¹ Por. W. Gromczyński, *Człowiek, ...*, s. 14.

3. Metafizyczny aspekt wolności

3.1 Przymus wolności - kategorie faktyczności wolności i przypadku

Wolność nie jest jednym z atrybutów podmiotowości, lecz stanowi samą strukturę bytu-dla-siebie: „...moja wolność jest wiecznie tym, o czym mowa w moim bycie, ona nie jest dodatkową jakością ani *właściwością* mojej natury; ona jest najdokładniej tworzywem mojego bytu...”³⁰². Egzystencja jest tożsama z wolnością, na poziomie rozważań ontologicznych pojęcia byt-dla-siebie i wolność mają ten sam zakres. „Człowiek nie jest *najpierw*, aby *potem* być wolnym, bo nie ma żadnej różnicy między bytem człowieka a jego ‘byciem-wolnym’.”³⁰³ Postawienie znaku równości między byciem człowiekiem a wolnością sprawia, że wolność staje się niezbywalną cechą człowieka. „Człowiek nie może być raz wolnym, to znów niewolnikiem, jest całkowicie i zawsze wolny lub nie jest wolny wcale.”³⁰⁴ Od tak rozumianej wolności nie sposób uciec - musimy być wolni. „Jestem skazany na egzystencję zawsze poza moją istotą, poza pobudkami i motywami mego czynu; jestem skazany na bycie wolnym. Znaczy to, że nie sposób znaleźć dla mojej wolności granic innych niż ona sama; inaczej mówiąc, nie jesteśmy wolni, by przestać być wolnymi.”³⁰⁵ Dla-siebie podlega więc przymusowi wolności, która jest czymś na kształt abstraktu: niezniszczalna, nieredukowalna, niezależna zarówno od woli, jak i od okoliczności zewnętrznych. Jako taka jest czymś nieokreślonym - nie istnieje

³⁰² „... ma liberté est perpétuellement en question dans mon être; elle n'est pas une qualité surajoutée ou une *propriété* de ma nature; elle est très exactement l'étoffe de mon être...”; J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 483.

³⁰³ „L'homme n'est point *d'abord* pour être libre *ensuite*, mais il n'y pas de différence entre l'être de l'homme et son 'être-libre'.” J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 60.

³⁰⁴ „L'homme ne saurait être tantôt libre et tantôt esclave: il est entier et toujours libre ou il n'est pas.” J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 485.

³⁰⁵ „Je suis condamné à exister pour toujours par delà mon essence, par delà les mobiles et les motifs de mon acte; je suis condamné à être libre. Cela signifie qu'on ne saurait trouver à ma liberté d'autres limites qu'elle-même ou, si l'on préfère, que nous ne sommes pas libres de cesser d'être libres.” J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 484.

istota wolności, którą człowiek, poprzez swoje czyny, realizowałby w mniejszym czy większym stopniu. Przeciwnie, to wolność stanowi podstawę dla zaistnienia każdej istoty - człowiek, przekraczając rzeczywistość ku swym możliwościom, odkrywa istoty wewnątrz świata³⁰⁶. Przekraczanie tego, co dane, jest możliwe dzięki wolności człowieka wobec bytu zewnętrznego (bytu świata), a warunkiem tego jest wolność człowieka wobec własnego bytu. Tylko dla siebie, jako byt, poprzez który w świecie pojawia się negacja, może skutecznie realizować przekreślające zerwanie ze światem i sobą samym³⁰⁷. Wolność sprowadza się więc do trwałej możliwości takiego zerwania, stąd może z niej wynikać wszystko.

Jedynym ograniczeniem wolności jest to, że w swoim istnieniu jest od siebie niezależna - sama siebie nie może ani stworzyć, ani unicestwić. Brak oparcia w sobie samej i niemożność bycia swym własnym fundamentem określa Sartre jako faktyczność wolności (*la facticité de la liberté*)³⁰⁸. Jesteśmy wolni, ponieważ jesteśmy bytami świadomymi - wolność nie podlega naszym aktom wyboru, ona je warunkuje: wszystko, co możemy przedsięwziąć, czynione jest w perspektywie wolności. Zaniechanie także jest jednym z możliwych wyborów - wyborem niewybierania. Konieczność dokonywania wyborów jest „ontologiczną skazą” bytu-dla-siebie, stałym napięciem między nim a światem, którego nie wybierał i okolicznościami, na które nie miał wpływu. Sartre’owska idea *facilité* to przekonanie, że jesteśmy wrzuceni w świat, którego ani my nie potrzebujemy, by istnieć, ani on nie potrzebuje nas, by być³⁰⁹. Wolność jako nasza wolność jest „koniecznością faktyczną”. Jako takiej uczymy się jej - poprzez swoje czyny (w nich się przejawia, możemy ją poczuć), choć jednocześnie, w sposób konieczny, jesteśmy świadomością wolności, ponieważ nasz byt ma strukturę czasową, a w świadomości nie ma nic prócz niepozycjo-

³⁰⁶ Por. J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 482.

³⁰⁷ Por. J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 483.

³⁰⁸ Por. H. Puzko, *Być...*, s. 143.

³⁰⁹ K. Pomian źródła takiego ujęcia problemu widzi w założeniu czysto faktycznej konieczności kontaktu świadomości z rzeczami; uobecnianie sobie przez świadomość rzeczy jest okolicznością (źródłowo) przygodną, daną i nieredukowalną. Por. K. Pomian, *Egzystencjalizm...*, s. 38.

nalnej świadomości jej istnienia. W pełni adekwatne ujęcie siebie jako wolności dostępne jest poprzez refleksyjne ujęcie trwogi.

Równoległe z pojęciem faktyczności wprowadza Sartre termin „przypadkowość wolności” (*la contingence de la liberté*)³¹⁰. Przypadkowość ludzkiej egzystencji ma charakter źródłowy, genetyczny: człowiek wybiera swój sposób bycia, ale nie samo bycie; cokolwiek by robił, zawsze robi coś z tym, co zastane, tworzy formy własnej egzystencji, ale nie jest jej przyczyną. Struktura bytu-dla-siebie jest czymś, czego nie stwarza, co jest mu po prostu dane jako obecność-w-świecie. Wyłonienie się tego bytu w takich, a nie innych okolicznościach jest przypadkowe, jego istnienie jako wolności jest pozbawione przyczyny. Przypadkowość to nic innego jak brak uzasadnienia, poczucie, że egzystencja jest nam dana po nic, że nasze istnienie jest „nieważkie”. „Ale jest faktem, że dla-siebie nie jest swym własnym fundamentem, jako że ten fakt tłumaczy się przez konieczność istnienia jako byt przypadkowy, zaangażowany pośród innych bytów przypadkowych.”³¹¹

H. Puszko³¹² zwraca uwagę, że w *L'Être et le Néant* pojęcia faktyczności i przypadkowości wolności są ze sobą ściśle związane, często stosowane wymiennie i dlatego trudno precyzyjnie oddzielić je od siebie i wyznaczyć jednoznacznie ich pole znaczeniowe. Opisują dwa aspekty jednego zjawiska: specyficznego usytuowania wolności w Sartre'owskiej metafizyce, gdzie jest ona stosunkiem do tego, co dane. Uwarunkowania psychofizyczne, epoka, społeczeństwo, inni ludzie i samo nasze istnienie - wszystko to po prostu jest jako fakt, czyli pewna określoność, choć równie dobrze mogłoby być zupełnie inne lub nie być wcale. Fakty te więc mają charakter przypadkowy, ale - skoro już zaistniały i nie może ich nie być - są moją koniecznością, choć ich konieczność jest czysto przypadkowa. Człowiek jest „wrzucony w świat”, osaczony zewsząd przez źródłową przypadkowość i skazany na faktyczność własnej egzystencji, z którą - czy tego chce, czy nie - musi coś zrobić. Bycie wolnym to nic innego,

³¹⁰ Por. H. Puszko, *Być...*, s. 143.

³¹¹ „Mais il est le fait que le pour soi n'est pas son propre fondement, en tant que ce fait se traduit par la nécessité d'exister comme être contingent engagé parmi les êtres contingents.” J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 348.

³¹² Por. H. Puszko, *Być...*, s. 144.

jak przymus zrobienia czegoś z tym, co dane; z zastrzeżeniem, czynionym przez samego Sartre'a, by tego, co dane, nie traktować jako przyczyny czy racji wolności (nie podlega ona żadnym uwarunkowaniom). To, co dane, to całość aktualnej sytuacji bytu-dla-siebie, opisywana pojęciami faktyczności, przypadkowości i pełni bytu, który pozostaje z jednej strony pojęciem opozycyjnym wobec świadomości, z drugiej zaś sprzężonym z nią syntetyczną relacją.

3.2 Sytuacyjność bytu ludzkiego

W porządku metafizycznym, egzystencjalnym, pierwotny i nieredukowalny jest człowiek-w-świecie (całościowy i samoistny konkret egzystencjalny) i w nim wyczerpuje się właściwie problematyka filozoficzna Sartre'a. Relacja, w jakiej pozostają byt-w-sobie i byt-dla-siebie, ma charakter syntetyczny. „Wzajemna relacja różnych regionów bytu jest zjawiskiem pierwotnym, należącym do samej struktury tych bytów.”³¹³ Tworzy całość, jaką jest człowiek w świecie, związany ze światem w sobie właściwy sposób, który - za Heideggerem - określa Sartre jako bycie-w-świecie (choć ontycznie świadomość jest wtórna wobec bytu-w-sobie). Przez samo swoje istnienie człowiek organizuje wokół siebie pewien świat, nadaje sens temu, co dane. Stałe wykraczanie poza zastaną sytuację należy do struktury bytu-dla-siebie; przejawia się jako zdolność do zaprzeczania rzeczywistości z perspektywy wybranych wartości i zakładania tych wartości jako nicości względem rzeczywistości. Faktyczność odkrywana przez byt-dla-siebie nie jest nigdy niespojęciowaną rzeczywistością bytu-w-sobie, lecz zawsze jawi się jako konkret wyodrębniony przez nicościującą aktywność świadomości. Mówiąc inaczej, rzeczywistość jest, z jednej strony, „zastana” przez byt-dla-siebie, z drugiej zaś, przez jego akty „oswojona”, przetworzona i uporządkowana w strukturę znaczącą, którą Sartre określa mianem sytuacji.”³¹⁴ Ową faktyczność - według Sartre'a - opisać jest bardzo trudno: przykładowo kategoria oporu - literalnie rzecz biorąc nie możemy powie-

³¹³ J.P. Sartre, *L'Être...*, przeł. M. Kowalska, w: *Problem bytu i nicości*, s. 62.

³¹⁴ Por. H. Puszko, *Być...*, s. 144.

dzieć, że to, co dane, stawia nam opór, bowiem stawianie oporu nie jest cechą tego, co jest samo-w-sobie; to dopiero w perspektywie moich określonych działań świat jawi mi się jako przeszkoda czy pomoc w realizacji moich celów. Relacja między wolnością a faktycznością ma charakter paradoksalny: „W ten sposób zaczynamy przeczuwać paradoks wolności: wolność istnieje tylko w sytuacji, a sytuacja tylko poprzez wolność.”³¹⁵ Człowiek przez cały czas wybiera swój sposób bycia - projektuje własną egzystencję, nadając zarazem sens owej faktyczności, przekształcając ją w byt-dla-siebie. Rzeczy wypełniające świat po prostu istnieją, są tym, czym są; znaczenie osiągają tylko w odniesieniu do świadomości, jako wyróżniające się z tła (całości tego, co jest) przedmioty określonego rodzaju. (Właściwie tylko w odniesieniu do świadomości możemy zasadnie używać pojęć rzecz czy przedmiot, gdyż tylko świadomość indywidualizuje je i nadaje im określone znaczenie). Tylko dla świadomości świat jawi się jako świat, czyli jako sensowny system wzajemnie powiązanych rzeczy o instrumentalnym znaczeniu. Wszelkie zróżnicowanie wewnątrz bytu, wszelkie relacje przestrzenne i czasowe pochodzą od świadomości.

Człowiek w swoim działaniu zawsze wychodzi od sytuacji (od swojego bycia-w-świecie), z czego wynika naturalne powiązanie celów, jakie sobie wyznacza ze środkami, jakimi chce je osiągnąć. Realizacja jest z jednej strony wyznaczana przez określoność danej sytuacji, z drugiej jest zawsze tej sytuacji przekroczeniem. Byt-dla-siebie konstryuuje się więc jednocześnie w tym, co dane i przez przekroczenie tego, co dane. W tym, co obecne, zawarte jest to, czym będzie. Jak widać, Sartre nie kwestionuje istnienia wynikających z naszego bycia-w-świecie uwarunkowań - podważa natomiast zasadność traktowania ich jako determinant naszej praktyki życiowej. Istnienie sytuacji jest czymś niezmiennym, niezależnym od naszej aktywności - nawet jeśli ją zmieniamy, to zastępujemy inną. Niemniej jednak, to my decydujemy o sensie i znaczeniu dla nas zewnętrznych uwarunkowań, także wtedy, gdy jasno sobie tego nie uświadamiamy lub uchylamy się od tego rozpoznania. Wpływ środowiska, sytuacja

³¹⁵ „Ainsi commençons-nous à entrevoir le paradoxe de la liberté: il n’y a de liberté qu’en situation et il n’y a de situation que par la liberté.” J.P. Sartre, *L’Être...*, s. 534.

społeczna, warunki fizyczne nie stanowią nieprzekraczalnego *datum* - dla jednego będą polem i okazją do działania, dla drugiego ograniczeniem i przeszkodą tłumiącą jego aktywność. To indywidualna świadomość sprawia, że rzeczy jawią się na pewne sposoby lub z pewnych punktów widzenia. Sens rzeczywistości dla człowieka przejawia się w jego działaniu: każdy czyn jest strukturą sensowną, organizowaną przez jedność motywu, celu i działania; stanowi strukturę sensowną także dlatego, że jego znaczenie można ustalić poprzez odsłonięcie wyboru fundamentalnego, z którego wypływa.

Bycie-w-sytuacji jest formą pytania o siebie³¹⁶; „kolista struktura sensu” ujawnia się w naszym działaniu, jest „opisową” odpowiedzią na pytanie, kim jesteśmy. Takie ujęcie istnienia i sytuacji jest możliwe przy założeniu, że człowiek jest bytem wolnym - stanowi to warunek konieczny każdego działania. Skoro świadomości przypisana jest moc nicościowania tak świata, jak i samej siebie, a zaprzeczanie stanowi integralny składnik ustanawiania celu, to wynika z tego, że konstytutywnym warunkiem jakiegokolwiek działania jest wolność działającego bytu³¹⁷. W *L'Être...* Sartre podejmuje próbę określenia, czym jest działanie. „Idea działania zawiera w istocie liczne pojęcia zależne, które będziemy musieli zorganizować i zhierarchizować: działać - to zmieniać kształt świata, to - mając na uwadze pewien cel - rozporządzać środkami, to tworzyć skomplikowany układ narzędzi zorganizowany tak, że poprzez szereg powiązań i związków zmiana wniesiona w jedno z ogniw doprowadza do modyfikacji w całym szeregu, by ostatecznie wytworzyć przewidziany rezultat.”³¹⁸ Istotą działania jest intencjonalność. Według Sartre’a żaden stan faktyczny, rozpatrywany sam w sobie, nie może być motywem czynu. Bowiem czyn w swojej istotnej strukturze jest projekcją bytu-dla-siebie ku temu, czego nie ma. A „faktycz-

³¹⁶ Por. A. Badiou, *Saisissement, Dessaisie, Fidélité*, „Les Temps Modernes”, 1990, nr 531-533, „Témoins de Sartre”, s. 20.

³¹⁷ Por. J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 480.

³¹⁸ „Le concept d'acte contient en effet de nombreuses notions subordonnées que nous aurons à organiser et à hiérarchiser: agir, c'est modifier la figure du monde, c'est disposer des moyens en vue d'une fin, c'est produire un complexe instrumental et organisé tel que, par une série d'enchaînements et de liaisons, la modification apportée à l'un des chaînons amène des modifications dans toute la série et, pour finir, produise un résultat prévu.” J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 477.

ność” jako taka wyklucza ujęcie jej jako braku³¹⁹. W tym tkwi istota Kartezjańskiej doktryny wolności: ”Kartezjusz doskonale rozumiał, że pojęcie wolności zawiera w sobie wymóg absolutnej autonomii, że wolny akt jest absolutnie nowym wytworem, którego zarodki nie mogą tkwić w poprzednim stanie świata i że wskutek tego wolność i tworzenie są tym samym.”³²⁰

3.3 Pojęcie projektu i jego cechy konstytutywne

Przymus wolności ujawnia się poprzez każdy empiryczny wybór - bycie wolnym jest tożsame z dokonywaniem wyboru samego siebie. Człowiek pierwotnie jest niczym - będzie takim, jakim sam się uczyni³²¹. Wszystkie konkretne decyzje i pragnienia są czymś różnym od wyboru fundamentalnego, określonego też jako pierwotny projekt egzystencjalny (projekt źródłowy). Mówiąc inaczej, każdy praktyczny, codzienny wybór odsyła do źródłowego dla niego wyboru pierwotnego. Projekt podstawowy pełni rolę celu ostatecznego - jest zasadniczą manifestacją ludzkiej wolności (jest z nią tożsamy) i jako taki nie może sprowadzać się do empirycznych aktów woli, ponieważ to wolność właśnie stanowi ich fundament: „...podstawowy akt wolności, nadający sens poszczególnym działaniom...; ten wciąż ponawiany akt nie różni się niczym od mego istnienia; stanowi wybór mnie samego w świecie i zarazem - odkrycie tego świata.”³²² Właśnie dlatego, że człowiek jest bytem, którego ontologiczna struktura zakłada dokonywanie wyboru, możliwe są wszystkie nasze konkretne, praktyczne decyzje i pragnienia. Poprzez wybór pierwotny byt-dla-siebie dokonuje projekcji swojego idealnego celu i dąży do osiągnięcia go. Ten cel ostateczny nie jest jedną z naszych możliwości, jest „...jednolitą syntezą ogółu naszych możliwości aktualnych, z których każda pozostaje w obrębie możliwości ostatecznej w stanie nieodróżnicowanym dopóty, dopóki jakaś szczególna okoliczność nie uwypukli jej, nie znosząc zresztą, tym samym, jej przynależności

³¹⁹ Por. J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 479 - 480.

³²⁰ J.P. Sartre, *Wolność Kartezjańska*, przeł. I. Tarłowska, w; *Filozofia i socjologia XX wieku*, cz. II, Wiedza powszechna, Warszawa 1965, s. 328.

³²¹ Por. J.P. Sartre, *Egzystencjalizm...*, s. 27.

³²² J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 506.

do całości”³²³. Stąd wybór źródłowy decyduje o sposobie ludzkiego bycia-w-sytuacji: to w świetle tego projektu moja sytuacja postrzegana jest przeze mnie jako wspomagająca lub blokująca jego realizację. To, jak jawi się dana sytuacja, zależy od mojego wyboru - czy potraktuję ją jako sprzyjającą realizacji mojej wolności, czy też jako nieprzewycięzalną przeszkodę na tej drodze. Także określona skłonność, wrodzone warunki fizyczne chociaż są czymś „danym”, ujawniają się w taki, a nie inny sposób dzięki mnie; to ja nadaję im znaczenie, przyzwalam, by zdominowały moją aktywność, przyznaję im status nieprzewycięzalnej przeszkody. Z perspektywy projektu podstawowego wybieram nie tylko cele, także środki, jakimi urzeczywistnię swoje plany. W tekstach Sartre’a jest wiele takich przykładów - góry nabierają określonego znaczenia, jawią mi się jako monumentalne, trudne, są przeszkodą lub wyzwaniem w zależności od tego, jaki projekt z nimi wiąże: kontemplację, wspinaczkę, dotarcie do celu, który znajduje się poza nimi, itd.

Projekt źródłowy jest czymś bardziej pierwotnym niż wola³²⁴, która ma już charakter świadomego chcenia. Pierwotność projektu egzystencjalnego względem aktów woli nie ma charakteru genetycznego: nie istnieje on nigdy w czystej abstrakcyjnej postaci jako zewnętrzny i wcześniejszy względem wyborów empirycznych: nie ma najpierw pragnienia istnienia, z którego wyrastają poszczególne tendencje czy emocje, przeciwnie - pragnienie istnienia przejawia się wyłącznie poprzez zazdrość, skąpstwo, umiłowanie sztuki, tchórzostwo, odwagę, wszystkie uczucia przypadkowe i empiryczne tworzące rzeczywistość ludzką³²⁵. Ubiegając zarzuty o esencjalizm (istnienie wyboru pierwotnego na kształt relacji idea - zjawisko u Platona) Sartre podkreśla, że empiryczne pragnienia i działania są z owym wyborem całkowicie tożsame, choć nie są nim samym. Między projektem źródłowym a określonymi aktami woli nie ma więzi przyczynowej, lecz raczej relacja wyrażania, symbolizowania czy manifesto-

³²³ J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 505.

³²⁴ Por. J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski, MUZA S A Warszawa 1998, s. 29.

³²⁵ Por. J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 610. Por. także H. Puszko, *Być Sthendalem i Spinozą*, s. 146.

wania³²⁶. Według Sartre'a analiza fenomenologiczna pozwala nam odkryć głęboką, wewnętrzną strukturę wszystkich naszych form aktywności, pragnień i decyzji, które w swojej istocie nie są niczym innym, jak egzystencjalnym projektem bycia, który - w wymiarze praktycznym - decyduje o ludzkim byciu-w-sytuacji³²⁷. To projekt samo-ugruntowania, przekształcenia bytu-dla-siebie w niemożliwą, choć upragnioną syntezę - w byt, który byłby jednocześnie w-sobie i dla-siebie; pozostając wolnym miałby trwałość i określoność (pełnię bytu) charakterystyczną dla bytu-w-sobie. Człowiek pragnie stać się zarazem bytem i świadomością, ale ten idealny projekt odpowiada pojęciu Boga - ugruntowanego w sobie, świadomego bytu. Jak pisze Sartre: „Być człowiekiem to dążyć do stania się Bogiem; albo, jeśli ktoś woli, człowiek jest w sposób fundamentalny pragnieniem bycia Bogiem.”³²⁸ Ale idea Boga jest wewnętrznie sprzeczna, nieustająca ucieczka bytu-dla-siebie kończy się nie przebóstwieniem, a śmiercią, zapadnięciem w nieprzejrzyistość bytu-w-sobie. „Moja wolność jest więc wyborem, by być Bogiem, a wszystkie moje czyny, wszystkie moje projekty stanowią przekład tego wyboru i odzwierciedlają go na tysiąc i jeden sposobów, istnieje bowiem nieskończenie wiele sposobów bycia i posiadania.”³²⁹ U źródeł wszystkich pragnień empirycznych leży pragnienie bycia. Jego podstawę stanowi odczucie braku bytowej pełni i - w konsekwencji - samookreślenia się w swoim bycie jako niepełnego. Odczucie braku powoduje potrzebę wypełnienia go - kieruje się więc ku bytowi (jako temu, co brakujące). „Ten byt, jak stwierdziliśmy, to w-sobie-dla-siebie, świadomość, która stała się substancją, substancja, która stała się przyczyną siebie, Człowiekiem-Bogiem.”³³⁰ Analizy z *L'Être...* zmierzają do opisanie „abstrakcyjnej struktury pragnienia bycia”, do

³²⁶ J. P. Sartre, *L'Être...*, s. 625.

³²⁷ „Projekt podstawowy jakiegos dla-siebie nie może zmierzać gdzie indziej, niż jego byt; projekt istnienia czy pragnienie istnienia lub tendencja do zaistnienia nie pochodzi w rezultacie z ze zróżnicowania fizjologicznego czy przypadkowości empirycznej: nie różni się w rezultacie od bytu-dla-siebie. Dla-siebie jest w istocie bytem, w którym byt, o którym mowa znajduje się w swoim bycie w formie projektu istnienia.” J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 610. Por. także H. Puszek, *Być...*, s. 146.

³²⁸ J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 611.

³²⁹ „Ainsi ma liberté est-elle choix d'être Dieu et tous mes actes, tous mes projets, traduisent ce choix et le reflètent de mille et mille manières, car il est une infinité de manières d'être et de manières d'avoir.” Tamże, s. 645.

³³⁰ J.P. Sartre, *L'Être...*, w: *Problem nicości*, s. 18.

uchwycenia „prawdy wolności”. Choć Sartre stara się unikać mówienia o istocie wolności, pojawia się kwestia uniwersalnej struktury projektu fundamentalnego, przejawiającego się we wszystkich empirycznych, konkretnych ludzkich pragnieniach i dążeniach³³¹. Każdy projekt podstawowy jest bowiem, w swojej abstrakcyjnej postaci, pragnieniem bytu, które realizuje się jako pragnienie sposobu istnienia i wyraża jako sens wszystkich pragnień empirycznych³³². W tę uniwersalną strukturę wyboru źródłowego wpisane jest jego fiasko: ponieważ pojęcie bytu-w-sobie-dla-siebie jest wewnętrznie sprzeczne, osiągnięcie przez świadomość godności *ens causa sui* nie jest możliwe; integracja w-sobie i dla-siebie jest stale oczekiwana i stale niemożliwa. Tak więc zarówno to pragnienie podstawowe, jak i niemożność jego spełnienia są wspólnotowym doświadczeniem dla-siebie i stanowią o tym, że „rzeczywistość jest chybionym wysiłkiem”³³³.

Pojawienie się w świecie bytu-dla-siebie jest *passion* (męką, namiętnością, miłością) - po to, by zaistniał świat, człowiek musi zatracić (znieantyzować) siebie. Pierwotny sposób istnienia rzeczywistości ludzkiej, jakim jest istnienie-w-świecie, warunkuje ujęcie tejże rzeczywistości - dokonuje się ono zawsze na tle świata. Stąd każda aktualnie postrzegana rzecz odsyła poprzez swoje wielorakie znaczenia i powiązania do ogółu bytów jednostkowych w sobie, który stanowi podstawę jej ujęcia. Analogicznie do ujmowania konkretnego, które odbywa się zawsze na tle świata rzutować siebie ku określonej projektowi, mogę tylko na tle mojego projektu podstawowego rozumianego jako ostateczna, całkowita możliwość. „Otóż podstawowe zjawisko istnienia-w-świecie jest pierwotną relacją między światem, czyli całością bytu w sobie, a mą własną zdeintegrowaną całością (*totalité détotaillée*): wybieram siebie całkowitego w całkowitym świecie.”³³⁴ Toteż świat jako całość powstała dzięki mojemu pojawieniu się w świecie i moja ostateczna możliwość (pierwotne zespolenie

³³¹ S. Strasser mówi o *appetitus metaphysicus* charakteryzującym człowieka i przejawiającym się we wszystkich celach szczegółowych i indywidualnych. Por. S. Strasser, *Phénoménologie et sciences de l'homme*, Louvain 1967, s. 56 i dalsze.

³³² Por. J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 612.

³³³ Por. J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 670.

³³⁴ Sartre, *L'Être...*, s. 505.

wszystkich moich poszczególnych możliwości) stanowią w tej koncepcji pojęcia komplementarne.

Sartre w *L'Être...*³³⁵ analizuje także konsekwencje sytuacji nacechowanych złą wiarą, w których byt-dla-siebie dąży do ukrycia przed sobą swojej wolności i próbuje przyswoić byt-w-sobie jako sobie właściwy sposób istnienia - ujmuje wówczas siebie jako byt zdeterminowany. Przyjęcie takiej postawy daje obraz świata ciągłego, bez szczelin; pobudka ujmowana jest jako fakt psychiczny - jako rzeczywistość pełna i zakończona. Motywom przypisuje się stałość rzeczy, co zamyka drogę do rozpoznania, że to my nadajemy im sens i wagę w każdej chwili i w każdym akcie wyboru. Próba nadania sobie określonej istoty, trwałości rzeczy sprawia, że własne motywy (pobudki empirycznych aktów woli) traktuję jako trwałe i niezmiennie: sens nadany im wcześniej i zastygły w przeszłości rozciągamy na teraźniejszość. To sprawia, że stają się niezależne ode mnie, transcendentne wobec aktów woli. Analogiczny mechanizm zniekształca cele - postrzegamy je jako obiektywne wymogi świata wyznaczone przez Boga, naturę, społeczeństwo - a nie jako rzeczywistość tworzoną i utrzymywaną w istnieniu przez moją transcendencję. Tak ujęte - i motyw, i cel wyznaczają sens mojej aktywności zanim jeszcze została podjęta. Motyw, czyn i cel - jak pisze Sartre - tworzą wówczas „rzeczywistość gęstą” - wiążą się w łańcuch przyczynowo- skutkowy.

Zasadniczo każdy konkretny wybór jest przejawem wyboru podstawowego, więc ten pierwotny projekt jest motywotwórczy (z zastrzeżeniem, że motyw także nie determinuje w pełni naszego wyboru³³⁶). Motyw decydujący o naszym każdorazowym wyborze jest jednocześnie manifestacją poparcia określonych wartości, bowiem człowiek poprzez wybór fundamentalny projektuje swe idealne ja, czyli zakłada pewien zbiór wartości. „Człowiek jest przede wszystkim projektem przeżywanym subiektywnie, miast być pianą, pleśnią czy kalafiorem.”³³⁷ Czyny człowieka są wolne, o ile zawierają się w projekcie źródłowym. Projekt ten może być zmieniany, choć wymaga to radykalnej kon-

³³⁵ Por. J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 484.

³³⁶ Por. paragraf „Powinowactwo wolności z nicością” niniejszej pracy.

³³⁷ J.P. Sartre, *Egzystencjalizm...*, s. 28.

wersji³³⁸. Możliwe są też sytuacje, w których praktyczny wymiar decyzji jakie podejmujemy jest zasadniczo sprzeczny z postulowanym projektem pierwotnym. Odsłania się wówczas ambiwalencja wyboru fundamentalnego - niezgodność deklaratywnie przyjętej wartości z praktyką. Wynika z tego, że wartości istnieją tylko poprzez każdorazową aktualizację. Bowiem nasz rzeczywisty projekt (system wartości) odsłania się w działaniu i w tym znaczeniu nie ma projektów niezrealizowanych. Garcin w *Przy drzwiach zamkniętych* może powtarzać, że nie jest tchórzem; rację w tym sporze Sartre przyznaje Inez: tylko w tym, co się robi, ujawnia się to, czym się jest, ujawnia się nasz wybór, by być tym kimś właśnie. „Tylko czyny rozstrzygają o tym, czego chcieliśmy. ...Nie ma ciebie poza twoim życiem.”³³⁹ W tym kontekście także bycie „opanowanym” przez jakąś namiętność jest swoistym rodzajem wyboru. Tak więc konkretne wybory dopełniają i odsłaniają źródłowy projekt dla-siebie. W konsekwencji nie do końca uzasadniony wydaje się stawiany Sartre’owi zarzut, że jego koncepcja wolności sprawia, iż człowiek i jego czyny są absolutnie nieprzewidywalne. W *Egzystencjalizm jest humanizmem* Sartre analizuje sytuację swojego ucznia, który zwrócił się do niego z prośbą o radę; w kontekście projektu źródłowego interesująca jest teza, jaką tam stawia: nasze wybory, w swojej istocie, nigdy nie są przypadkowe, wypływają bowiem z wyboru podstawowego³⁴⁰. Przeczy to absolutnej wolności, ale i absolutnej arbitralności naszych wyborów. Im wyraźniej ów podstawowy projekt ujawnia się w postępowaniu człowieka, tym łatwiej można przewidzieć jego postępowanie, ale - i to kolejny paradoks koncepcji Sartre’a - wybór źródłowy możemy uchwycić tylko poprzez pragnienia empiryczne. Nawet jeśli wahamy się i szukamy rady, to wybór powiernika odzwierciedla naszą, choćby nie w pełni uświadomioną, postawę: szukamy takiej rady, jakiej chcemy wysłuchać. Wskazanie doradcy jest tą radą, jakiej sami sobie udzieliliśmy - bowiem w sytuacji wyboru jesteśmy całkowicie

³³⁸ Inną interpretację wyboru źródłowego proponuje J. Gałkowski - projekt pierwotny, w swojej istocie, nie różni się według niego od poszczególnych wyborów empirycznych i dlatego może być w sposób równie dowolny zmieniany. Por. J. Gałkowski, *Z historii pojęcia wolności...*, s. 91.

³³⁹ J.P. Sartre, *Przy drzwiach zamkniętych*, s. 173.

³⁴⁰ Por. J. P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, s. 40 i dalsze.

samotni. Mówiąc językiem Sartre'a, wybór doradcy jest tożsamy z zaangażowaniem się. Wolność dla Sartre'a nie ma nic wspólnego z „czystą przypadkowością kaprysu, nieumotywowaną, bezzasadną, niezrozumiałą”³⁴¹. W potocznym rozumieniu wolność wyboru utożsamia się z sytuacją, w której mógłby on być inny niż jest. Wolny - w rozumieniu Sartre'a - to znaczy różny od wszystkich innych świadomości, pozostający z nimi w związku o ile są ‘dla niego’, rozstrzygający swą przeszłość w świetle przyszłości, a nie na odwrót, anonujący się przez coś zasadniczo od niego różnego - cel, którym sam nie jest. Choć każdy z moich czynów jest wolny, nie oznacza to, że może być *jakikolwiek* czy nieprzewidywalny. Za czynem, wedle określenia Sartre'a, zawsze stoją pewne racje, choć nie można ich zrozumieć przez analizę sytuacji, ani przez moją przeszłość rozumianą jako rzecz nieodwracalna.

Wyjaśnia to naturę konkretnych decyzji, empirycznych aktów woli odsyłających do wyboru pierwotnego. Ten zaś, wedle opisu Sartre'a, ma charakter spontaniczny; jest nieuprzedzony i nieredukowalny - nie odnosi się do niczego poza sobą samym. Nie ma więc w niczym poza sobą oparcia³⁴². Wybór podstawowy, będący ukonstytuowaniem określonych wartości, jest, zgodnie z koncepcją świadomości Sartre'a, wyborem świadomym (z zastrzeżeniem, że ta świadomość ograniczona jest przez samą strukturę świadomości w ogóle - z przysługującą jej samoobecnością - i przez strukturę dokonywanego wyboru)³⁴³. Świadomość projektu nie wyjaśnia jednak motywów jego przyjęcia; paradoks koncepcji Sartre'a polega bowiem na tym, że to wybór fundamentalny jest źródłem wszelkich motywów, które zyskują sens w jego perspektywie. Tak więc wybór projektu pierwotnego ma charakter arbitralny.

³⁴¹ Por. J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 497 - 498.

³⁴² Wybór fundamentalny nie jest w sposób ostateczny określony przez żadne uwarunkowania. Analogiczną interpretację przedstawia A.L. Zachariasz: “O ile zatem wolność znajduje swoją podstawę w nicości, o tyle można stwierdzić, że nicość jest tym, co nie wyznacza działaniu żadnych granic czy też ograniczeń.” A.L. Zachariasz, *Antropotelizm...*, s. 200.

³⁴³ Por. J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 506. B.H. Slater: autor wychodząc od pojęcia wolności jako niespójności polemizuje z Sartre'owskim odrzuceniem koncepcji nieświadomości. Por. B.H. Slater, *Contradiction and freedom*, „Philosophy: The Journal of the Royal Institute of Philosophy”, 1988, nr 63, s. 317 - 330.

Podsumowanie

Ontologia Sartre'a opisuje Byt (rozumiany jako całość tego, co jest) poprzez antynomiczne kategorie bytu-w-sobie i bytu-dla-siebie. Totalne przeciwstawienie dla-siebie temu, co w-sobie, jest przesłanką dla sformułowania charakterystycznej dla tej myśli koncepcji wolności. Człowiek zostaje opisany za pomocą pojęć negatywnych: jako nieokreślony, nieuwarunkowany brak bytu, dążący do wyrównania tego braku, jako nicościująca siebie i świat, transparentna, czasująca się świadomość. Tak rozumiany człowiek tożsamy jest z wolnością - nie determinują go żadne czynniki wewnętrzne i zewnętrzne. Dotyczy to obu (analizy nicości) rodzajów wolności: wolności jako wewnętrznej struktury świadomości fundowanej przez neantyzację pierwotną i wolności empirycznej związanej z neantyzacją czasową. Struktura ontologiczna egzystencji ludzkiej - nietożsamość z własnym bytem (przeszłością i przyszłością) - sprawia, że człowiek sam siebie musi „tworzyć”. Człowiek w koncepcji Sartre'a nie tylko może być inny, niż jest - on inny być musi, ponieważ nie jest - w swej źródłowej strukturze - określony. Nicość, jaka oddziela go od świata i siebie samego, sprawia, że także wcześniejsze motywy i decyzje do niczego go nie obligują. To nie konsekwencja wolności, ale jej warunek. Z faktu, iż wszystkie treści świadomości istnieją jako transcendentne wobec niej zjawiska (także motywy jako czysto wewnętrzne pobudki działania), że każdorazowa świadomość aktualna wrywa się własnemu bytowi, wypływa możliwość „złej wiary”, rozumianej jako próba ucieczki przed własną wolnością. Samoświadomość - w tej perspektywie - wydaje się podstawowym problemem filozofii Sartre'a, ponieważ jest rozpoznaniem siebie jako wolności (źródłowej nicości). W tej perspektywie człowiek odkrywa, że zarówno możliwość egzystencji autentycznej, jak i ucieczki od wolności, fundują te same warunki ontyczne, tak więc zajęcie określonej postawy wobec siebie i świata jest niczym (od strony podmiotowej) nieuwarunkowane.

Kolejnym problemem jest związek egzystencji autentycznej z wyborem źródłowym: czy ten ostatni jest świadomą decyzją? Chyba jednak nie, bowiem nie da się go sprowadzić do praktycznych, opartych na aktach woli, decyzji. Mimo to jednak, wybór źródłowy ma charakter normatywny (wyznacza nasze codzienne wybory) i determinujący (czyny są wolne, o ile w nim się zawierają). Przy tym Sartre pisze o arbitralności, bezzasadności, przypadkowości projektu źródłowego.

Przedpredykatywne uchwycenie bytu-w-sobie daje pierwsze odczucie absurdalności i przypadkowości, wrogości i obcości, a jednocześnie wszechobecności i masywności bytu rozumianego jako to, co jest. To w konfrontacji z tak pojętym bytem (w-sobie) człowiek odczuwa swoją płynność i nieokreśloność egzystencjalną. Z jednej strony daje to negatywne doświadczenie własnej labilności, z drugiej otwiera na możliwość zmiany. Skoro nic wobec mnie zewnętrznego nie determinuje formy mojego bytu, to mogę go kształtować wedle własnych zamysłów. To, co jest, nie niesie ze sobą żadnego sensu, to człowiek musi nadać znaczenie światu, który jest „niemy” i taki ostatecznie pozostaje mimo wysiłków człowieka. Mówiąc inaczej - świat nie może usensownić ludzkiej praktyki. W zderzeniu z ludzką potrzebą sensu jawi się jako absurdalny. W istocie człowiek działa w sferze sensów, jakie nadał (na mocy swojej wolności) rzeczywistości. Nie może dotrzeć - ani poznawczo, ani praktycznie - do jądra tego, co jest. Działa w świecie fenomenalnym. Na tym etapie analiz do pojęcia autentyczności zbliżają go kategorie negatywne, odzierające ludzką egzystencję z „substancjalistycznej iluzji”. Przypadkowość, jakiej doświadcza człowiek, nie jest złudzeniem, pozorem, który można rozproszyć; to Absolut, bezpodstawność doskonała. W filozofii Sartre’a perspektywa świadomości okazuje się jedyną możliwą - skoro tak, to świat nie implikuje człowieka (dla-siebie konstytuuje się jako nie-byt). Podstawa ontyczna świata - byt-w-sobie - jest niepoznawalny; próba opisu, słowa sprawiają, że mamy do czynienia nie z bytem-w-sobie, a ze światem rzeczy ujętym przez i dla ludzkiej świadomości.

Zasadniczą cechą świadomości jest intencjonalność. Stąd zrozumienie siebie możliwe jest tylko poprzez uznanie dwóch rodzajów bytu: w-sobie i dla-

siebie, czyli świata fenomenów i *cogito* prerefleksyjnego. Wiążące dla całej myśli Sartre'a jest rozróżnienie na świadomość irrefleksyjną i refleksyjną, z zastrzeżeniem, że refleksja nieczysta (współwinna) także działa w złej wierze. Percepcja, jako forma świadomości nierefleksyjna, działa w świecie. Refleksja pojawia się potem. Stąd można sądzić, że skoro świadomość irrefleksyjna - świadomość człowieka działającego - jest pierwotna, to pierwotne jest także życie nie rozpoznające swoich możliwości, zapoznające swoją wolność - nieautentyczne. Świadomość emocjonalna - zdegradowana, zafałszowana, nie przyjmujemy jej w sposób dowolny - jest zasadniczo oparta na złej wierze, jest próbą zrzucenia z siebie odpowiedzialności. W sytuacji, w której czujemy się bezradni, a działać musimy, realna aktywność opiera się na zorganizowanym systemie środków do osiągnięcia magicznego celu. Emocje likwidują przeszkody w sposób magiczny, gdy racjonalne ich usunięcie (praktyczne zapanowanie nad światem) jest, z naszej perspektywy, zbyt trudne czy niemożliwe. Emocja zachowuje jednak spontaniczność właściwą dla świadomości irrefleksyjnej. Świadomość emocjonalna jest zawsze pewną formą wiary. Prawdziwej emocji (w odróżnieniu od emocji fałszywych) towarzyszy wiara - jakości intencjonalne w przedmiotach ujmowane są jako prawdziwe. Celem emocji jest magiczne przezwyciężanie trudności - stąd Sartre tłumaczy emocje poprzez ich funkcje. Stąd, jak pisze Sartre w *Szkicu...*, wszystko to, co się dzieje w świadomości, może uzyskać swoje wytłumaczenie tylko od samej świadomości.

W kontekście przeprowadzonych w tym rozdziale analiz, największy problem rodzi następujące pytanie: czy wolność jest tożsama z pełną dowolnością, działaniem motywowanym wyłącznie moim każdorazowym „chcę” (czy wolność i dowolność są tym samym), czy też coś ją determinuje? W ontologii Sartre'a można znaleźć uzasadnienie dla obydwu rozumień wolności. Pojawia się więc problem, jak pogodzić pełne nieuwarunkowanie z sytuacyjnością wolności. Wolność, według Sartre'a, nie ma charakteru czysto psychicznego, myślnego, ma zawsze charakter sytuacyjny. Człowiek jest „rzucany w świat”, którego nie wybiera; zastaje obiektywną rzeczywistość (epoka, fizyczność, rodzina, itd.), wyznaczającą pole jego możliwości. Jednocześnie jednak Sartre pi-

sze, że to człowiek nadaje temu, co dane, sens sytuacji, to on decyduje o tym, co w świecie będzie dla niego znaczące (co będzie przeszkodą, a co pomocą w realizacji jego planów). Przy tym z filozofii Sartre'a wynika, że żaden stan faktyczny (rozpatrywany sam w sobie) nie może warunkować ludzkiej praktyki (nie może stanowić motywu), ponieważ działanie jest projekcją dla-siebie w stronę tego, czego jeszcze nie ma. Wynikałoby z tego, że tylko jeden człon relacji „człowiek - świat” jest aktywny. Kolejną kwestią jest wielokrotnie powtarzana przez Sartre'a teza, że od wolności zasadniczo uciec nie można, że niezależnie od sytuacji wolni jesteśmy zawsze (przymus wolności). Bowiem jednocześnie pojawiają się i takie tezy, że to właśnie sytuacyjne ograniczenia, opór, jaki stawiają, daje praktyczną szansę zaimplementowania wolności (formuła: wolny, bo sytuacyjny). Czy możemy przyjąć, że wolność jest tym samym, co autentyczność? Jeśli tak, to od autentyczności uciec nie można. Antynomiczność pojęcia wolności wynika z tego, że z jednej strony musimy być w pełni wolni, by można było mówić o egzystencji autentycznej, z drugiej ta wolność musi „czymś” się kierować - właśnie owym wymogiem autentyczności. Czy autentyczność jest świadomym wyborem pewnej „formy mojego bycia”, czy też osiągana jest niejako automatycznie, jako rezultat pewnego stanu samoświadomości? Oto pytania, na które koncepcja Sartre'a jednoznacznie odpowiedzieć nie pozwala.

Rozdział II

Bycie-w-świecie a perspektywy egzystencji autentycznej

Wprowadzenie

Punktem wyjścia dla moich rozważań na temat Sartre'owskiej kategorii „bycia-w-świecie” jest analiza sytuacji aksjologicznej bytu-dla-siebie, opisywanej poprzez pojęcia osamotnienia, skrajnej tymczasowości czy absurdalności. To konsekwencje „nieobecności Boga” (wolności bytu-dla-siebie). Fałszywości idei Boga dowodzi Sartre na gruncie ontologii (sprzeczność pojęcia bytu-w-sobie-dla-siebie) i w konfrontacji z ludzką wolnością: skoro istnienie Absolutu nie jest możliwe - człowiek jest wolny; jednocześnie założenie wolności człowieka wyklucza obecność osobowego Boga. Niezależnie od tego, jaki tok argumentacji przyjmiemy, wniosek jest jeden - egzystencja ludzka tożsama jest z absolutną wolnością. Skoro Bóg nie istnieje, świat jest neutralny aksjologicznie; nie tylko brak w nim obiektywnie istniejących wartości, ale nawet najbardziej instrumentalny sens zyskuje dzięki wartościotwórczej aktywności człowieka. Wszystko jest dozwolone - ponieważ nie ma żadnej *apriorycznej* normy, do której człowiek mógłby się odwołać. To daje mu nieograniczone pole możliwości działania, lecz jednocześnie skutkuje poczuciem niepewności, osamotnienia, przypadkowości. Wybór staje się absurdalny - nie tylko dlatego, że zawsze może być inny (to istotowa struktura możliwości) - przede wszystkim z tego powodu, że nie możemy nie wybierać. Ludzka realność może wybrać siebie taką, jaką zechce, ale wybrać musi. Człowiek jest skazany na wolność - rzucony w świat, staje się odpowiedzialny za wszystko, co robi (także zaniechanie jest pewną formą wyboru).

Jedynie śmierć ogranicza wolność: nie jest możliwością wśród wielu, lecz nieuniknionym kresem wszystkich moich możliwości. Jako

taka pozostaje „poza moim zasięgiem” - nie istnieje doświadczenie śmierci. Stąd brak znaczenia egzystencjalnego, przypadkowość - absurd śmierci, będący dowodem na absurdalność wszelkiego oczekiwania, wszelkich planów.

Nasze wybory - według Sartre’a - ma sankcjonować pojęcie egzystencji autentycznej, opartej na uznaniu własnej wolności i przypadkowości. Jej przeciwieństwem jest alienacja - życie oparte na „złej wierze”. Egzystencja autentyczna jest zerwaniem z „duchem powagi”, świadomym podjęciem gry wyborów, Pascalowskim hazardem, w którym pewne jest tylko to, że ryzykujemy i nie możemy być pewni wygranej: „nie mam żadnego prawa, by chcieć, czego chcę i to, czego chcę, nie daje mi żadnych praw” (*Cahiers...*).

Konsekwencje ontologii fenomenologicznej są szczególnie istotne w rozważaniach Sartre’a na temat moralności - analizy z *L'Être et le Néant* otwierają pole dla koncepcji moralności jako afirmacji własnej wolności, relacja ja-inny ujmowana jest jako konsekwencja ontologicznej struktury bytu-dla-innego. Podstawę dla zaistnienia moralności stanowi Kartezjańskie *dubito* (wywodzące się ze zdolności do neantyzacji, zaprzeczania, negowania, kwestionowania). Idea zaangażowania: wartość określa tylko czyn, którego konsekwencji nigdy nie możemy być pewni - mimo to musimy podjąć ryzyko. Próba przezwyciężenia ontologicznych uwarunkowań są propozycje z *Cahiers pour une morale* - stworzenie moralności, bazującej na koncepcji twórczości i opartej na inwencji, kreacji i odkrywczości. Kolejny etap refleksji wyznacza *Critique de la raison dialectique* - próba uniknięcia niepożądanych konsekwencji indywidualistycznych w dziedzinie moralności poprzez określenie społecznego i historycznego aspektu ustanawianych przez jednostkę wartości. I ostateczna konstatacja pojawiająca się w *Czasie nadziei*: całość ludzkiego życia to nieuchronna klęska (człowiek to daremna pasja); Sartre w tym nie wyróżnia siebie - swój projekt także uznaje za klęskę, ponieważ podstawową sprawą w ustalaniu celu czło-

wieka jest moralność, a jego filozofia nie potrafiła ani wprowadzić, ani uzasadnić moralności.

1. Analiza sytuacji aksjologicznej bytu-dla-siebie

1.1 Konsekwencje „nieobecności Boga”

Na gruncie Sartre’owskiej ontologii nieistnienie Boga nie jest hipotezą, lecz koniecznością: analizy *l’en-soi* i *pour-soi* wskazują nieprzekraczalny dystans oddzielający te dwie sfery Bytu. Synteza w-sobie i dla-siebie nie jest możliwa - stąd ontologiczna teza o wewnętrznej sprzeczności pojęcia Boga rozumianego jako *l’en-soi-pour-soi* - jedność istnienia przedmiotowego i opartej na sobie, nie pochodnej świadomości. Dowód na wewnętrzną sprzeczność teizmu opiera Sartre na założeniu, że byt-w-sobie jest pozbawiony świadomości, co z kolei wymaga dowiedzenia, że świadomość jest pozbawiona bytu¹. Wydaje się, że obie tezy tłumaczą się tylko na gruncie filozofii Sartre’a (w ramach przyjętych przez niego założeń). Pojawia się wprawdzie w *L’Être et le Néant* pojęcie absolutu - jako określenie bytu-w-sobie (odartego z wszelkiej sensowności nadawanej mu przez świadomość), który w tym kontekście ujmowany jest jako byt w sensie absolutnym; w innym znaczeniu jako określenie świadomości, która jest absolutem poprzez swój sposób istnienia. Jednak żadne z tych znaczeń, jakie absolutowi przypisuje Sartre, nie pozwala na utożsamienie go z absolutem rozumianym jako chrześcijański Bóg.

Ontologia fenomenologiczna wskazuje dwa źródła idei Boga: intersubiektywność i pragnienie dla-siebie, by stać się opartą na sobie i

¹ Por. W. Luijpen - pojęcia w-sobie i dla-siebie jakimi operuje Sartre nie mają, według niego, nic wspólnego z kategoriami pełni bytu i świadomości, które myśl religijna przypisuje Bogu. (W. Luijpen, *Fenomenologia egzystencji*, s. 384).

niepochodną świadomością. Współistnienie z Innym to stała groźba alienacji: świadomość bycia przedmiotem cudzego oglądu sprawia, że przestaję istnieć dla siebie, jako subiektywnie przeżywany projekt. Zgoda na bycie takim, jakim jestem widziany, prowadzi do identyfikacji z narzuconą z zewnątrz przedmiotową formą istnienia. Jednak w stosunkach z Drugim tę relację mogę odwrócić (odzyskać swoją wolność), wystarczy, że zaneguję jego podmiotowość poprzez skierowanie spojrzenia na niego. Absolutyzacja subiektywnego doświadczenia „spojrzenia” Drugiego² buduje ideę Boga jako wszechmocnego obserwatora - świadomość bycia-przedmiotem-oglądu ma tutaj charakter totalny. Bóg wie, jaki jestem, jego spojrzenie jest wszechogarniające i alienujące. „To wstyd wobec Boga, ... pozycja Boga łączy się z urzeczowieniem mojej obiektywności; więcej, ustanawiam moje-bycie-przedmiotem-dla-Boga jako bardziej rzeczywiste niż moje bycie-dla-siebie; istnieję wyalienowany i moja zewnętrżność uczy mnie, kim powinienem być.”³ W ramach świadomości religijnej zmiana relacji ja - Bóg nie jest możliwa: nie mogę stać się z oglądanego oglądającym, nie mogę skierować spojrzenia na Boga i sprowadzić Go do roli przedmiotu. To właśnie jest źródłem strachu przed Bogiem⁴. Nieodwracalnie tracę wolność na rzecz absolutnej wolności Boga⁵.

² Por. paragraf „Bycie-dla-drugiego” w rozdziale I-szym tej pracy.

³ „C’est la honte devant Dieu, ... la position de Dieu s’accompagne d’un chosisme de mon objectité; mieux, je pose mon être-objet-pour-Dieu comme plus réel que mon pour-soi; j’existe aliéné et je me fais apprendre par mon dehors ce que je dois être.” J.P. Sartre, *L’Être...*, s. 329.

⁴ W. Luijpen w polemice z argumentami Sartre’a na rzecz niemożności istnienia Boga wskazuje na niedostatek koncepcji Sartre’a. Ma on polegać na niezrozumieniu szczególnego rodzaju intencjonalności jakim jest miłość. (Por. W.A. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, s. 381 - 382) Argument nie wydaje się słuszny: po pierwsze krytyka ta arbitralnie zakłada pewne pojęcie miłości, które najpierw należałoby uzasadnić. Zarzut, że Sartre analizując relacje ja - drugi nie uwzględnia tej formy nie jest słuszny. Ale operuje innym pojęciem miłości, w którym jest to symetryczna relacja wolności do wolności. Chrześcijańskie rozumienie Boga jako miłości nie daje podstaw do takiego rozumienia - to skutek zasadniczej niewspółmierności Boga i człowieka.

⁵ Por. N. Grimaldi, *Sartre et la Liberté Cartresienne*, „Revue de Metaphysique et de Morale”, 1987, nr 92, s. 67 - 88.

Drugim źródłem pojęcia Boga jest każde możliwe doświadczenie indywidualne mające źródło w wyborze pierwotnym, który w swej podstawowej strukturze wyrasta z potrzeby samougruntowania: jednoczesnego bycia świadomością i bytem. Ten ideał odpowiada pojęciu Boga; w jego kontekście można lepiej zrozumieć projekt rzeczywistości ludzkiej: „człowiek jest bytem, który odbija istotę Boga”. Dla-siebie w swoim własnym wynurzeniu nie może wybrać stania się kimś innym niż Bóg - wybór ten jest bowiem nieuniknioną konsekwencją jego wolności i związanego z nią pragnienia bycia. Człowiek posiada preontologiczne rozumienie Istoty Boskiej, które nie wynika z odczucia potęgi natury ani nadania społecznego; Bóg, którego pojęciem operuje człowiek, jest synonimem wartości i celu najwyższego transcendencji, które wyznaczają stałą granicę pozwalającą człowiekowi stwierdzić, kim jest⁶. „Jakkolwiek byłyby potem mity i rytuały danej religii, Bóg jest najpierw ‘wyczuwalny sercem człowieka’, co przejawia się i definiuje go w jego projekcie podstawowym i ostatecznym.”⁷ Skoro pojęcie Boga jest wewnętrznie sprzeczne, a człowiek dąży do stania się Bogiem (samoświadomym bytem), to rzeczywistość ludzka z jej podstawowym dążeniem jest absurdem. Ontologiczną sprzeczność bytu-w-sobie-dla-siebie wyjaśnia hiatus, który napotykamy jednocześnie w pojęciu bytu i egzystencji⁸. Wszystkie działania empiryczne podejmowane przez człowieka są w istocie próbą przekroczenia tego dystansu i ugruntowania swojego bytu. Tak więc negacja idei Boga wskazuje na projekt podstawowy dla-siebie jako ontologiczne źródło absurdalności rzeczywistości ludzkiej. Świadomość ludzka jest więc *conscience malheureuse* - świadomością nieszczęśliwą.

⁶ Por. J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 611.

⁷ „Quels que puissent être ensuite les mythes et les rites de la religion considérée, Dieu est d'abord ‘sensible au coeur’ de l'homme comme ce qui l'annonce et le définit dans son projet ultime et fundamental.”, J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 612.

⁸ Por. J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 670.

Pojęcie Boga zakłada jego rolę stwórczą⁹. Stąd jest on czymś na kształt wszechwiedzącego rzemieślnika, w którego umyśle najpierw powstaje idea tworzonej przez niego rzeczy. Koncepcja człowieka w umyśle Boga jest odpowiednikiem koncepcji konkretnej rzeczy w umyśle każdego twórcy. „Ale w następstwie w owym Bogu *fashionable*, o jakim mnie nauczano, nie rozpoznałem Boga, którego oczekiwała moja dusza: pożałowałem Stwórcy, a dawano mi Wielkiego Fabrykanta; obaj stanowili jedno i to samo...”¹⁰ Tak więc, według Sartre’a, istnienie Boga pociągałoby za sobą twierdzenie, że każdy człowiek jest realizacją określonej koncepcji boskiego umysłu - jego esencja poprzedzałaby jego egzystencję. „Pojęcie Boga Stworzyciela we wszystkich niemal czasach utożsamiane jest z pojęciem najwyższego rękodzielniczką. I jakkolwiek doktrynę będziemy rozpatrywali, ...zakładamy zawsze, że wola jest w mniejszym lub większym stopniu następstwem rozumu albo przynajmniej z nim współlistnieje i kiedy Bóg tworzy, wie dokładnie, co tworzy... . Bóg tworzy człowieka odpowiednio do techniki i koncepcji, dokładnie tak, jak rzemieślnik wytwarza nóż do papieru, odpowiednio do definicji i techniki wykonania. W ten sposób człowiek indywidualny realizuje sobą pewną koncepcję umysłu boskiego.”¹¹ Taka koncepcja wyklucza możliwość pogodzenia totalnej wolności Stwórcy z wolnością tego, co stworzone. Kartezjusz odczucie własnej wolności, rozpoznanej wprost, w poznaniu intuicyjnym, przeniósł w formie zabsolutyzowanej na Boga. Ale powstaje tu zasadnicza sprzeczność: doktryna chrześcijańska zakłada, że Bóg stworzył człowieka jako istotę wolną, a więc zależną tylko od siebie. W dramacie *Muchy* Zeus mówi do Orestesa, że stworzył go wolnym po to, by ten mu służył. Orestes odpowiada, że skoro jest wolny, to przestał należeć do kogokolwiek, nawet do boga

⁹ Wyzwolenie metafizyczne człowieka (ateizm, wolność, wyzwolenie) jest jednym z aspektów (zapewne w porządku genetycznym pierwotnym) wyzwolenia w sensie szerszym - artystycznym i polityczno-społecznym. Por. Dyskusja wokół dramatu *Muchy*, przytaczam za M. Contat, M. Rybalka, *Les écrits de Sartre*, s. 189.

¹⁰ J.P. Sartre, *Słowa*, s. 61.

¹¹ J.P. Sartre, *Egzystencjalizm...*, s. 24 - 25.

i wolność daje mu możliwość także przeciwstawienia się Bogu. Skoro tak, to człowiek nie może być zależny od Boga - w momencie stworzenia go jako wolnego, Bóg przestał być jego panem, ale - przyjąwszy istnienie Boga - to sytuacja sprzeczna (zwłaszcza na gruncie absolutystycznej koncepcji wolności przyjętej przez Sartre'a). Wyjściowe założenie egzystencjalistycznej koncepcji człowieka - autonomia wolności niezależnej od tego, co dane (znaczenie faktyczności określane jest przez subiektywność), nie da się pogodzić z istnieniem Boga - Stwórcy, powołującego do istnienia świat wedle swych idei. W takiej sytuacji „być” dla człowieka oznaczałoby „być - ustalonym”, człowiek przestałby być dla-siebie jako transcendencja - stałby się bytem-w-sobie¹². Tak więc wolność człowieka wyklucza istnienie Boga.

„Egzystencjalizm przeciwstawia się stanowczo pewnemu rodzajowi moralności laickiej, która chciałaby usunąć Boga możliwie najmniejszym kosztem.”¹³ Dziewiętnastowieczny racjonalizm francuski żywił się - według Sartre'a - przekonaniem, że nieistnienie Boga niczego nie zmienia. Fundował moralność laicką na przyjmowanym *a priori* kanonie wartości. Jedyna różnica polegała na tym, że ich depozytariuszem przestał być Bóg - zostały one przesunięte w świat idei. Sartre natomiast podąża tu tropem myśli Nietzschego¹⁴, zgodnie z którą z tej nieobecności trzeba wyciągnąć ostateczne konsekwencje. Brak Boga bowiem zasadniczo unieważnia dwa ograniczenia wolności ludzkiej: istnienie wartości transcendentnych wobec człowieka i zdeterminowanie egzystencji przez esencję¹⁵. Jak pisze: „...ateizm to przedsięwzięcie

¹² Por. W. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, s. 380.

¹³ J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, s. 36.

¹⁴ Teza, wedle której warunkiem ludzkiej wolności jest nieobecność Boga pojawia się także w filozofii N. Hartmanna, M. Merleau - Ponty'ego czy A. Camusa.

¹⁵ Obronę pełni wolności człowieka, jako podstawowy argument za „unieważnieniem” idei Boga, wskazuje W. Luijpen. Według niego Sartre tylko uzasadnia ten argument na trzy różne sposoby: przez autonomię wolności, intersubiektywność, ontologiczną sprzeczność pojęcia Boga. Por. W. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, s. 378 - 380.

okrutne i długodystansowe, chyba doprowadziłem je do końca”¹⁶ - chodzi tu nie tylko o odrzucenie Boga, także wszystkich jego świeckich substytutów (zbawienia, męczeństwa, nieśmiertelności poprzez sztukę, literaturę..., pośmiertnej sławy, apelowania do ludzkości i występowania w jej imieniu). Podstawową konsekwencją nieobecności Boga jest Heideggerowska teza o osamotnieniu człowieka. „Jesteśmy sami, nikt nas nie usprawiedliwi.”¹⁷ Skoro nie ma nieskończonej i doskonałej świadomości - Boga - to jesteśmy wolni w wymiarze aksjologicznym: nie ma apriorycznych, obiektywnie istniejących norm w żadnej sferze, także moralnej. Nie ma transcendentnej, związanej z postrzeganiem świata jako teleologicznego i harmonijnego, hierarchii wartości odtwarzającej hierarchię bytu. Poznanie struktury bytu nie przekłada się na rozpoznanie swojej powinności moralnej.

Stąd krytyka koncepcji Kartezjusza, dla którego Dobro i Prawda to Byt. Kartezjusz w swojej filozofii zaproponował określoną koncepcję wolności, utożsamiającą wolność z autonomią myśli „odkrywającej rozumne stosunki między już istniejącymi esencjami”¹⁸. Doświadczenie czystej myśli oparte na poczuciu jej autonomii i niezależności jest czymś różnym od tworzenia - rzeczywistość dla tak rozumianej myśli to obiektywne stosunki i relacje, które myśl tylko odkrywa. Tak więc wolność subiektywności sprowadza się do wyrażania zgody na prawdę. Skoro istnieje jedna prawda, to ten, który ją zna, wie wszystko. „Wszystko jest ustalone: przedmiot dociekań i metoda. Dziecko, które swą wolność obraca na to, by według reguł wykonać dodawanie, nie wzbogaca wszechświata o żadną nową prawdę; powtarza raz jeszcze operację, którą tysiące ludzi przeprowadzały przed nim, i której nigdy nie będzie mogło poprowadzić dalej niż oni.... Słowem, jeśli weźmiemy za punkt wyjścia rozumienie matematyczne, jak pogodzimy stałość i

¹⁶ J.P. Sartre, *Słowa*, s. 158 - 159.

¹⁷ J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, s. 39.

¹⁸ J.P. Sartre, *Wolność Kartezjańska*, w: *Filozofia i Socjologia XX wieku*, cz. II, *Wiedza Powszechna*, Warszawa 1965, przekł. I. Tarłowska, s. 309.

konieczność esencji z wolnością sądu?”¹⁹ Stąd człowiek jest wolny tylko w sensie negatywnym - nie tworzy, a jedynie odkrywa - granice jego wolności wyznacza możliwość powiedzenia „nie”. Według Sartre’a, Kartezjusz definiuje wolność nie przez autonomię (przy uznaniu transcendentnej hierarchii wartości to niemożliwe), a przez wartość działania (odnoszonego do normy obiektywnej). Dlatego człowiek nigdy nie jest bardziej wolny, niż czyniąc Dobro (działając zgodnie z porządkiem powszechnym).

Analiza koncepcji Boga prowadzi Kartezjusza do następujących rozstrzygnięć²⁰: wątplenie prowadzi do stwierdzenia, że jestem niedoskonałym bytem, który ma ideę doskonałości. Ponieważ jestem niedoskonały, nie mogę być twórcą tej idei - musi ona pochodzić od bytu doskonałego (od Boga). Jak wygląda więc postawa moralna człowieka? Albo jest w pełni wyznaczona przez ten byt doskonały - wtedy wszelkie dalsze wątplenie okazuje się iluzoryczne. Albo pojmuję Boga jako byt absolutnie transcendentny - wówczas nie „działa” on we mnie, a ja ponownie trafiam na swoją nicość. Albo Bóg jest dla mnie jakoś ważny - i wtedy partycypuję w jego doskonałości, ale ta doskonałość jest realizowana w nim, więc ona mną kieruje i mnie tworzy według Prawdy i Dobra - reszta jest tylko nie znaczącymi epifenomenami. W taki sposób racjonalizm kartezjański - według Sartre’a - otwiera drogę XVIII-to wiecznemu ateizmowi, znoszącemu, nieczułego na to, co ludzkie, Boga i panteizmowi Spinozy. Podwójny błąd, tkwiący u podstaw tych koncepcji, polega na realizacji doskonałości albo poza człowiekiem, albo w człowieku. W obu przypadkach ignoruje się fakt, że każda wartość jest waloryzacją²¹. Człowiek w ramach koncepcji Kartezjusza nie może być twórcą idei, może tylko ją kontemplować - stąd dla ocalenia „człowieka” potrzebna jest władza negacji. Ponieważ według Kartezjusza prawda to byt, a fałsz to niebyt, zdolność do odmowy sprowadza się do

¹⁹ J.P. Sartre, *Wolność Kartezjańska*, s. 311.

²⁰ Por. F. Jeanson, *Le probleme...*, s. 268 i dalsze.

²¹ Por. F. Jeanson, *Le probleme...*, s. 269.

zdolności odrzucenia fałszu (powiedzenia „nie” niebytowi), zdolności do powiedzenia „nie” temu, co nie jest prawdziwe. Ale taka wolność nie może być twórcza - ponieważ jest niczym. „Albowiem Kartezjusz... daje się zmiażdżyć przez przedustanowiony porządek prawd wiecznych i przez wieczny system wartości stworzonych przez Boga. Człowiek jest wolny tylko nominalnie, jeśli nie odkrywa swego Dobra, jeśli nie buduje Wiedzy. Wolność Kartezjańska spotyka się tu z wolnością chrześcijańską, która jest wolnością fałszywą; człowiek chrześcijański i człowiek kartezjański są wolni dla Zła, nie dla Dobra, dla Błędu - nie dla Prawdy.”²² I ponieważ błąd i zło to niebyt, nawet tu człowiek niczego nie stwarza, jego wolność nie wychodzi poza negację.

Skoro nie ma Boga, to nie ma także tworzonej przez niego natury. Nie ma więc człowiek ani w sobie (natura), ani w świecie (obiektywna hierarchia wartości) niczego stałego, żadnego punktu odniesienia, uzasadniającego jego decyzje. Osiemnastowieczny ateizm usunął wprowadzić pojęcie Boga, ale nie przekonanie, że człowiek ma określoną, podlegającą zdefiniowaniu, wspólną całemu gatunkowi naturę - że jego istota poprzedza jego istnienie. Egzystencjalizm ateistyczny²³, według Sartre’a, jest bardziej konsekwentny: skoro nie istnieje Bóg, to istnieje przynajmniej jeden byt, którego istnienie jest wcześniejsze od jego istoty i poprzedza możliwość zdefiniowania go. Takim rodzajem bytu jest właśnie człowiek, czy - przyjmując określenie Heideggera - realność ludzka. Człowiek najpierw istnieje, a dopiero potem podlega zdefiniowaniu. Pierwotnie jest niczym. Czymś staje się - jest takim, jakim siebie postrzega, ale i takim, jakim pragnie być. Jest tym, co z siebie uczyni. Osamotnienie człowieka wypływa także z tego, że nikt ani nic nie może go usprawiedliwić. Jego wybory nie są zdeterminowane ani obiektywnie istniejącymi wartościami, ani naturą ludzką. „Inaczej mó-

²² J.P. Sartre, *Wolność Kartezjańska*, s. 325.

²³ Patrz: J.P. Sartre, *Egzystencjalizm...*, s. 26 - 27. Por. A. Niemczuk, *Stosunek wartości do bytu. Dociekania metafizyczne*, Wyd. UMCS, Lublin, 2005, s. 113 - 114.

wiąc, nie istnieje determinizm, człowiek jest wolny, człowiek jest wolnością.”²⁴ Jest skazany na wolność. Jest samotny.

Sartre podkreśla, że nie chodzi o to, by negować Boga, ale by odrzucić go jako propozycję ważną samą w sobie. Bóg istnieje o tyle, o ile moja praktyka się tego domaga - gdy ukazuje się dla mnie. Gdy wierzący wątpi w Boga, to jednocześnie wątpi w samego siebie, w swą moc zachowania w sobie tej praktycznej orientacji - „intymnej przyczynowości”²⁵. Inaczej mówiąc, idea Boga może zaistnieć tylko poprzez wiarę i tylko w niej może znaleźć uzasadnienie, a poprzez nią człowiek zyskuje ostateczne potwierdzenie siebie i swoich wyborów. O sobie Sartre mówi, że do niewiary nie doszedł poprzez sprzeczności dogmatów, lecz indyferentyzm najbliższego otoczenia, gdzie wiara miała charakter czysto konwencjonalny. Charakterystyczne, że Sartre’owskie odrzucenie Boga polega na ciągłej obecności tego pojęcia w jego tekstach. Luijpen wskazuje, że mimo jednoznacznego ateizmu ta niemożność przejścia obojętnego obok Boga jest wynikiem próby „pozbycia się pewnej formy intencjonalności i zamknięcia pewnej formy otwartości”²⁶ ludzkiej. Ta teza pojawia się także w *Słowach*: „...ateusz był to oryginał, zapaleniec, którego nie prosiło się na obiady w obawie, żeby ‘z czymś nie wyjechał’, fanatyk przywalony różnorakimi tabu, który wyrzekł się prawa klękania po kościołach, rozkosznych tam popłakiwań i żenienia tam córek; który zmuszał się do czystości obyczajów, by wykazywać prawdę swojej doktryny; który pastwił się nad sobą i swoim szczęściem tak dalece, iż odrzucał sposób umierania wśród pociechy; był to maniak Boży, który widział wszędzie nieobecność Boga, ale nie potrafił otworzyć ust nie wymawiając jego imienia - słowem, taki pan, co miał przekonania religijne. Wierzący nie miał ich wcale. W ciągu dwóch tysięcy lat pewniki chrześcijańskie zdążyły dowieść swoich racji, stanowiły teraz własność ogółu, żądano od nich, by jaśniały w

²⁴ J.P. Sartre, *Egzystencjalizm...*, s. 38.

²⁵ Por. F. Jeanson, *Le probleme...*, s. 268.

²⁶ W. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, s. 379.

oku księdza w półmrokach kościoła i żeby oświecały dusze, ale nikt nie potrzebował brać ich ponownie na swój osobisty rachunek: były wspólnym dziedzictwem.”²⁷

Sartre pisze także, że w zasadzie dla człowieka nie ma różnicy, czy Bóg istnieje, czy nie, ponieważ wolność należy do samej struktury bytu-dla-siebie²⁸. W tym aspekcie istnienie Boga niczego by nie zmieniło. Problem bowiem nie polega na tym, czy wierzymy w Boga, czy nie; nie na tym, czy mamy dowody na poparcie swojej wiary - człowiek musi zdobyć świadomość tego, że nic go nie uwolni od niego samego. Mówiąc inaczej - i na tym polega to, co Gromczyński²⁹ określa jako ateizm postulowany Sartre’a - nie interesuje go, czy myślenie spekulatywne może opisać relację Bóg - człowiek bez pozbawiania człowieka wolności. Punktem wyjścia dla Sartre’a jest tu świadomość nierefleksyjna, spontaniczne bycie-w-świecie, w którym człowiek szuka harmonii i równowagi. Z tej perspektywy próbuje określić egzystencjalny sens idei Boga i wiary. Człowiek usiłuje spontanicznie zredukować napięcie wynikające z ontologicznej konieczności dokonywania wyborów. Osiąga to, nadając swojej egzystencji pozór istnienia przedmiotowego. Wiara w Boga jest konsekwencją przeciwstawnych tendencji ludzkiej egzystencji: dążenia do stania się bytem, przy zachowaniu kwalifikacji wynikających z bycia świadomością (wolności). Ale to sprzyja dominacji jednej tendencji - reifikacji. Dla irrefleksyjnej świadomości człowieka wiary Bóg jest reduktorem napięć wynikających z niestabilności ludzkiej egzystencji. Brak Boga sprawia, że człowiek czuje się „nadliczbowy”, zbędny, nieuzasadniony i nieugruntowany w swoim istnieniu. „Bóg potrafiłby wybawić mnie z kłopotu - byłbym arcydziełem podpisanym; zapewniony, że gram swoją partię w koncercie powszechnym, czekałbym cierpliwie, aż objawi mi swoje zamysły i

²⁷ J.P. Sartre, *Słowa*, s. 62.

²⁸ J.P. Sartre, *Egzystencjalizm...*, s. 82 -83.

²⁹ W. Gromczyński wyróżnia w myśli Sartre’a ateizm ontologiczny i ateizm postulowany, niezależny od rozstrzygnięć dokonanych na gruncie ontologii. Por. W. Gromczyński, *Człowiek...*, s. 271 - 276.

moją nieodzowność.”³⁰ Bóg pozwala naszym uczynom nadać status uczynków bezosobowych - wprowadzie to ja podejmuję działanie, ale moja autonomia jest pozorna, w istocie kieruje mną moja własna natura czy wola Boga, który jest szafarzem wszystkiego, co jest i będzie. Wiara usuwa więc niepokój, daje poczucie uczestnictwa w celowym Bożym planie. Pozwala osiągnąć spokój. Akt wiary sprawia, że to Bóg staje się moim uzasadnieniem i usprawiedliwieniem. Jednak to konsekwentny ateizm³¹, który nie poprzestaje na wykazaniu, że Bóg nie istnieje, wyznacza ramy jego egzystencjalizmu. Za Dostojewskim pisze: „Gdyby Bóg nie istniał, wszystko byłoby dozwolone.”³² Stwierdzenie to stanowi punkt wyjścia dla egzystencjalizmu. Wszystko jest dozwolone, ale za cenę, jaką stanowi osamotnienie i brak usprawiedliwienia - skoro nie ma natury ludzkiej, nie ma obiektywnie istniejących zadekretowanych przez Boga wartości - człowiek jest skazany na siebie. Zsekularyzowana ontologia oddziela dla-siebie od iluzji bezpiecznego fundamentu, jakim był Bóg. Brak fundamentu jest źródłem wolności - pierwszeństwa egzystencji realizującej się poprzez autopotwierdzenie w wyborze źródłowym - ale i stałej obawy (przed nicością, jaką jest wolność i przed bytem ujmowanym jako zagrażający i osaczający). „Widzisz tę pustkę nad naszymi głowami? To Bóg. Widzisz tę wyrwę w drzwiach? To Bóg. Widzisz tę dziurę w ziemi? To także Bóg. Milczenie - to Bóg. Nieobecność to Bóg. Bóg - to samotność ludzi. Ja jeden tylko istniałem, sam wybrałem Zło, sam wymyśliłem Dobro. Ja szachrowałem, ja czyniłem cuda, ja sam siebie oskarżam, ja jeden mogę siebie rozgrzeszyć, ja, który jestem człowiekiem.”³³ Konsekwentny ateizm Sartre’a nie jest „wiedzą radosną” - jest zgodą na totalną przypadkowość świata

³⁰ J.P. Sartre, *Słowa*, s. 61.

³¹ Z takim zawężeniem problematyki filozofii Sartre’a (wynikającym według autora z redukcjonistycznego utożsamienia religii z teizmem) polemizuje Z.S. Charne w *Revisiting Sartre on the Question of Religion*, „Continental Philosophy Review”, 2000, 33 (1), s. 1 - 26.

³² Sartre, *Egzystencjalizm...*, s. 38.

³³ J.P. Sartre, *Diabeł i pan Bóg*, przeł. J. Kott, „Dialog”, nr 9, 1959, s. 67.

i człowieka, na świadomość, że ludzka pogoń za sensem opiera się na czystych aktach woli i nie znajduje uzasadnienia w tym, co jest³⁴.

Wiara w Boga stanowi tylko jedną z modyfikacji świadomości religijnej, która jest elementem każdej postawy esencjalistycznej. Tak więc Bóg jest dla Sartre'a do pewnego stopnia figurą retoryczną, uosabiającą wszelkie formy esencjalizmu, a postawa religijna jest tylko jednym z jej przejawów. Koncepcja istnienia przedmiotowego, niezależnie od tego, czy mówimy o substancji duchowej czy materialnej, jest - według Sartre'a - nie do pogodzenia z pojęciem totalnej odpowiedzialności³⁵. Typową formą postawy esencjalistycznej jest dla Sartre'a także tradycyjny humanizm, w którym „kult Boga” zastępowany jest „kultem człowieka”. Reifikacja, jakiej ulega w takim ujęciu człowiek - abstrakcyjny substytut wartości, statyczny i ponadczasowy ideał - sprawia, że humanizm staje się tylko wysublimowaną formą autoalienacji. Przykładem takiej postawy, zaprezentowanej w groteskowej formie, jest droga życiowa Samouka z *Mdłości*. Dla egzystencjalizmu człowiek nigdy nie będzie celem, bowiem człowiek ciągle „staje się”, nie ma formy stałej i niezmiennej (nawet w sensie normatywnym); celem jest ludzka wolność czyli stała możliwość nie bycia czymś określonym.

„Samotność aksjologiczna” sprawia, że człowiek, nawet aprobując konwencje, normy czy wartości obowiązujące w społeczeństwie, czyni to na mocy aktu wolnego wyboru. I tylko ten akt sprawia, że wartości stają się jego wartościami. Także wtedy, gdy wartości sprowadzałyby się do aktów wartościowania, nieobecność Boga pociągałaby za sobą i tutaj brak obiektywnego uzasadnienia ludzkich wyborów - nie ma wówczas normy, wedle której moglibyśmy stwierdzać, że jedne są lepsze od drugih - przykładowo żadna wartość nie zbliża nas do ideału

³⁴ L. Kołakowski przeciwstawia ateizm Hume'a, Nietzschego czy Sartre'a, będący zgodą na „lodowatą pustkę świata opuszczonego przez Boga”, „wesołemu i przytulnemu ateizmowi oświecenia”. Por. L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, s. 230.

³⁵ W koncepcji odpowiedzialności W. Gromczyński upatruje jedną z przyczyn radykalnego przeciwstawienia świadomości i bytu. Por. W. Gromczyński, *Człowiek...*, s. 260.

natury ludzkiej (skoro nie stwierdzamy istnienia tejże natury). Wąhanie (wątpienie) jest jedynym możliwym punktem wyjścia dla ludzkiej praktyki - odsyła ono do refleksji czystej i niewspółwiny, tak więc rozpatrywane może być tylko na gruncie moralnym. Na zdolności totalnego zakwestionowania tego, co jest, Sartre funduje swoją koncepcję moralności.

1.2 Wolność jako możliwość wyboru wartości

Sartre stawia radykalną tezę, zgodnie z którą każdy ludzki gest, każdy akt wyboru, ma charakter wartościotwórczy. Rozumienie wartości, jakie zaproponował, ma źródło w jego koncepcji wolności, która polega na nieokreśloności i niestabilności egzystencjalnej bytu-dla-siebie. Człowiek sam siebie ujmuje jako byt niekompletny i niepełny, doświadczający trwałego pragnienia bycia. „Realność ludzka nie jest czymś, co najpierw istnieje, a co dopiero potem odczuwa brak tego lub owego: istnieje ona od razu - jako brak - w bezpośredniej syntetycznej więzi z tym, czego jej brak. ... Ludzka realność od początku swego istnienia siebie samą ujmuje jako byt niekompletny”³⁶. Doświadczenie braku przekłada się na stały, swoisty dla człowieka, wysiłek dopełnienia bytowego (osiągnięcia wartości). Pragnienie bycia nie ma charakteru empirycznego, a ontologiczny; jest wpisane w strukturę ludzkiego istnienia i jako takie stanowi „prawdę wolności”.

„Człowiek jest wolny, ponieważ nie jest sobą, ale obecnością wobec siebie. ... Wolność, ściśle, to jest nic, która jest byta w sercu człowieka, zmuszająca rzeczywistość ludzką, by tworzyła siebie, zamiast być. Widzieliśmy, że dla rzeczywistości ludzkiej być to *wybierać* siebie: z zewnątrz ani od wewnątrz nie dociera do niego nic, co mógłby

³⁶ „La réalité-humaine n'est pas quelque chose qui existerait d'abord pour manquer par après de ceci ou de cela: elle existe d'abord comme manque et en liaison synthétique immédiate avec ce qu'elle manque.... La réalité-humaine se saisit dans sa venue à l'existence comme être incomplet.” J.P. Sartre, *L'Être* ..., s. 125.

przyjąć i zaakceptować.”³⁷ Koncepcja totalnej wolności przyjęta przez Sartre’a obarcza człowieka absolutną odpowiedzialnością za wartości i sensy wprowadzane w świat. Brak jakiegokolwiek zdeterminowania (wewnętrznego czy zewnętrznego) sprawia, że stałe przekraczanie tego, co jest, odbywa się bez żadnego oparcia ani uzasadnienia. Dla Sartre’a każdy akt ludzkiej aktywności wiąże się z mniej lub bardziej świadomym wartościowaniem. Ontologia fenomenologiczna opisuje sposób bycia dla-siebie za pomocą pojęć skrajnej tymczasowości, przejściowości, przypadkowości, absurdałności. Byt ludzki jawi się jako rzeczywistość pozbawiona poza sobą racji, jako absolut zmuszony każdorazowo (przez to, czym jest i przez naturę swoich relacji ze światem) do nadawania sensu rzeczywistości. W konsekwencji sfera sensu i wartości staje się w pełni zależna od człowieka. Sartre wyraża to dobitniej: nie możemy nie nadawać światu sensu; każda ludzka aktywność zakłada syntetyczne ujęcie rzeczywistości (zakorzenione w aktach wartościowania), każdy wybór jest ustanowieniem wartości. Analizując w *L'Être et le Néant* zjawisko ludzkich możliwości, Sartre podkreśla, że wszystkie realizują się w świecie. „Otóż w każdej chwili jesteśmy rzućni w świat i w każdej chwili się angażujemy. Znaczy to, że działamy, zanim ustanowimy swoje możliwości i że te możliwości, odsłaniające się jako zrealizowane lub będące w trakcie realizacji, odsyłają do sensów, które można zakwestionować dopiero przy pomocy aktów refleksji. Poranny dzwonek budzika odsyła do pójścia do pracy, które jest moją możliwością. Ale zrozumieć wezwanie budzika jako wezwanie, znaczy wstać. Sama czynność wstawania działa uspokajająco, bo pozwala uniknąć pytania: ‘Czy praca jest moją możliwością?’, a tym samym nie pozwala mi dostrzec możliwości kwietyzmu, odmowy pracy, a ostatecznie odmowy świata i śmierci. Jednym słowem, jeżeli rozumiejąc sens budzi-

³⁷ “L’homme est libre parce qu’il n’est pas soi mais présence à soi.... La liberté, c’est précisément le néant qui *est* été au coeur de l’homme et qui contraint la réalité-humaine à *se faire*, au lieu d’être. Nous l’avons vu, pour la réalité-humaine, être c’est *se choisir*: rien ne lui vient du dehors, ni du dedans non plus, qu’elle puisse recevoir ou accepter.” J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 485.

ka, wstaję na jego wezwanie, chroni mnie to przed trwożną intuicją, że to ja nadaję budzikowi sens wymogu, ja i tylko ja.”³⁸ Różne działania są zawsze tylko naszymi możliwościami (w istocie istnieją tylko jako projekty mojej świadomości), ale na poziomie świadomości irrefleksyjnej (pierwotnego stosunku do świata) nie uświadamiam ich sobie jako takich, zapoznany pozostaje dla mnie ich sens wynikający z tego, że są właśnie i tylko możliwościami - ukazują mi się jako pewien zewnętrzny fakt (wymóg), należący do struktury obiektywnego świata. Dopiero akt refleksji pozwala mi dostrzec, że wszelki sens zjawisk i moich zachowań zakorzeniony jest w mojej wolności „... odkrywam nagle, że to ja nadaję sens budzikowi, ...nic nie może mnie uchronić przede mną samym, odcięty od świata i od własnej istoty przez nicość, którą jestem, i oto mam urzeczywistnić sens świata i swojej własnej istoty, sam o tym decydując, pozbawiony usprawiedliwienia i wymówki.”³⁹ Uchwycenie możliwości jako mojej możliwe jest więc tylko wraz z uchwyceniem mojej wolności (nicości), co w tym przypadku zmienia zasadniczo postulowaną przez Sartre’a kolejność poznania, które prowadzi od zjawiska bytu do zjawiska nicości⁴⁰.

Możliwość jest więc inaczej odbierana w zależności od tego, czy jawi się świadomości irrefleksyjnej, czy refleksyjnej. Ta istotna dla zrozumienia egzystencjalizmu Sartre’a różnica dotyczy nie tylko możliwości rozumianej jako perspektywa działania, ale także wartości, a mówiąc ogólniej, całej sfery sensów i znaczeń wynikających z ludzkiej aktywności. W postawie nierefleksyjnej jawią się one jako w pełni transcendentne, natomiast nastawienie refleksyjne ukazuje ich całkowitą zależność od ludzkiej wolności. „I moja wolność trwoży się dlatego, że jest bezpośrednią podstawą wartości, a także dlatego, że skoro wartości

³⁸ J.P. Sartre, *L'Être ...*, w: *Problem nicości*, s. 49.

³⁹ Tamże, s. 51.

⁴⁰ M. Kowalska pokazuje pozorną sprzeczność: odkrycie możliwości jako mojej polega na uchwyceniu jej zależności od swobodnego projektu, polegającego na odczuciu tego „nic”, które dzieli ów projekt od aktualnej świadomości. Por. M.Kowalska, *Problem nicości*, s. 159 - 160.

z istoty odsłaniają się przed wolnością, nie mogą odsłonić się inaczej, niż podlegając jednocześnie zakwestionowaniu, bo komplementarnie ukazuje mi się także jako moja możliwość możliwe odwrócenie ich hierarchii. ...Zazwyczaj jednak moje zachowanie wobec wartości ma charakter wybitnie uspokajający. Dzieje się tak dlatego, że jestem zaangażowany w świat wartości. Trwożliwe zrozumienie faktu, że to moja wolność utrzymuje je w istnieniu, jest zjawiskiem późniejszym i zapośredniczonym.”⁴¹ Sens świata dla Sartre’a sprowadza się do ludzkich projektów (możliwości), związany jest więc z pojęciem ludzkiej przyszłości. Ale na poziomie świadomości przedrefleksyjnej człowiek postrzega swoją własną przyszłość jako transcendens, jako daną pochodzącą ze świata, a nie jako swój, oparty na wolności, swobodny wybór. „W świetle tych rozmaitych przewidywań postrzegam siebie samego jako rzecz, jestem bierny wobec możliwości, które przychodzą do mnie z zewnątrz, które nie są moimi możliwościami, gdyż ja sam jestem przedmiotem ze świata, podlegającym powszechnemu przyciąganiu. W tym momencie pojawia się strach, który w tej sytuacji sam jawi mi się jako zniszczalny transcendens wśród innych transcendensów, jako przedmiot nie będący źródłem własnego zaniku w przyszłości.”⁴² Dlatego w ramach bezpośredniego stosunku do świata (świadomości przedrefleksyjnej), własną przyszłość, uczucia, jakie ona we mnie budzi, postrzegam jako niezależne ode mnie. Tak więc stwierdzenie, że mój stosunek do świata jest bardziej pierwotny niż mój stosunek do samego siebie, czy inaczej mówiąc, stwierdzenie, że najpierw jestem w-świecie, a dopiero później pojawia się refleksja (nakierowanie świadomości na siebie samą), że świat jako świat odsłania się przed moją świadomością wcześniej niż moja psychiczna przyszłość i przeszłość, pociąga za sobą tezę, że to pierwotne odczucie sensu świata jako świata jest zawsze „skażone” poprzez uznanie go za obiektywny i ode mnie niezależny. Na

⁴¹ J.P. Sartre, *L'Être...*, w: *Problem nicości*, s. 50.

⁴² Tamże, s. 41.

poziomie irrefleksyjnego bycia-w-świecie nie rozpoznają siebie jako wolności i twórcy wartości.

Rozpoznanie statusu wartości jako wartości właśnie możliwe jest poprzez refleksję czystą. Towarzyszy temu trwoga, poprzez którą rozpoznajemy podmiotowy charakter wartości. Ujmując siebie w źródłowym stosunku do wartości, człowiek doświadcza trwogi⁴³. Bowiem wartości stanowią wymagania, które potrzebują jakiejś podstawy. Dla wartości taką podstawą nie może być jej byt, ponieważ wartość nie jest realna, nie przysługuje jej obiektywne, niezależne od świadomości istnienie, ale ważność⁴⁴. Niezależnie od tego, jaki ostatecznie status ontologiczny im przysługuje, to dla człowieka istnieją one tylko dzięki stałemu odtwarzaniu ich przez jego świadomość (wolność). Bez tego wartości nie istnieją - stąd teza Sartre'a o źródłowej zależności między wartościami a wolnością. Gdyby wartość opierała swą naturę na własnym bycie, przestawałaby być wartością (wskazywałaby na heteronomiczność mojej woli). „Wartość czerpie byt z własnego obowiązywania, a nie obowiązywanie z bytu.”⁴⁵. Wartości są czymś, czego pragniemy, czymś, co realnie nie istnieje, choć z naszego punktu widzenia istnieć powinno. Wartościom przysługuje specyficzny, irrealny sposób bycia - istnienie normatywne: „Wartość istnieje jako wartość, to znaczy jako byt tego, czemu właśnie byt nie przysługuje”⁴⁶. „Jest” w odniesieniu do wartości traci sens egzystencjalny - w tej koncepcji Bytu nie ma miejsca dla wartości istniejących jako transcendentne wobec świadomości bytu substancjalne. Dla sposobu istnienia wartości charakterystyczne jest nie-bycie-bytem⁴⁷.

Ponieważ wartość jest nie-bytem, nie może stanowić przedmiotu intuicji kontemplacyjnej, która ujmowałaby ją w jej bycie - może od-

⁴³ J.P. Sartre, *L'Être ...*, w: *Problem nicości*, s. 50.

⁴⁴ Por. H. Puszko, *Aksjologiczne aspekty filozofii J.P. Sartre'a*, „Przegląd humanistyczny”, 1990, nr 3, s. 49.

⁴⁵ J.P. Sartre, *L'Être ...*, w: *Problem nicości*, s. 50.

⁴⁶ J.P. Sartre, *L'Être ...*, s. 131.

⁴⁷ Por. H. Puszko, *Być...*, s. 147.

odsłonić się tylko przed wolnością, która powołuje ją do istnienia przez fakt uznania za wartość. „Wynika stąd, że jedyną podstawą wartości jest moja wolność i że *nic*, absolutnie nic mnie nie usprawiedliwia, kiedy przyjmuję taką lub inną ich hierarchię.”⁴⁸ Byt-dla-siebie, będąc bytem, poprzez który istnieją wartości, nie ma żadnego usprawiedliwienia. Stąd trwoga⁴⁹ - z uznania idealnego charakteru wartości. Trwoga to zrozumienie, że moja wolność stanowi „bezpodstawną podstawę” wartości. Trwoga to także odkrycie, że skoro wartości ze swej istoty odsłaniają się przed wolnością, to nie mogą odsłonić się inaczej, niż jako podlegające jednoczesnej możliwości zakwestionowania (komplementarnie do nich ukazuje mi się, także jako moja możliwość, perspektywa odwrócenia ich hierarchii). Skoro istnienie wartości polega na nieistnieniu, to niemożliwe jest ich poznanie poprzez akty tetyczne; uchwycić je można tylko poprzez taki rodzaj poznania, który Sartre określa jako rozumienie. Pozwala ono rozpoznać specyfikę wartości, ich sposobu istnienia i swoją rolę jako ich twórcy. Mówiąc inaczej, poznanie wartości jako wartości właśnie możliwe jest tylko przy osiągnięciu odpowiedniego poziomu samowiedzy i - z drugiej strony - samowiedza zawsze doprowadzi nas do wiedzy o naszej mocy kreowania wartości.

Ponieważ człowiek jest stale zaangażowany w świat wartości, dlatego jego zachowanie wobec wartości ma charakter „wybitnie uspokajający”. Dane w trwodzię zrozumienie, że to moja wolność utrzymuje je w istnieniu, jest zjawiskiem późniejszym i zapośredniczonym. Bezpośrednio jest świat ze swoimi potrzebami; człowiek jest w ten świat zaangażowany i dlatego wartości ukazują mu się jako obiektywne „wymogi” płynące ze świata, wobec których może on tylko zająć jakąś postawę. „W ten sposób uczciwość nabiera bytu, nie stanowi problemu; wartości są rozsiane na mojej drodze niczym tysiące małych, rzeczywi-

⁴⁸ J.P. Sartre, *L'Être ...*, w: *Problem nicości*, s. 50.

⁴⁹ Patrz tamże, s. 50.

stych wymagań, przypominających napisy na tabliczkach, które zakazują deptania trawników.”⁵⁰ Czyli: w świecie, w którym działamy bezpośrednio, który dany jest świadomości nierefleksyjnej, nie uświadamiamy sobie samych siebie najpierw, aby później zaangażować się; przeciwnie, nasz byt istnieje bezpośrednio „w sytuacji” - wyłania się w naszych działaniach i poznaje siebie o tyle, o ile się w nich odbija. Odkrywamy siebie w świecie pełnym wymagań, poprzez projekty „w trakcie realizacji”. „Te wszystkie bierne, drobne oczekiwania ze strony rzeczywistości, te wszystkie banalne i codzienne wartości, prawdę mówiąc, czerpią swój sens z mojego pierwotnego projektu samego siebie, będącego jakby moim wyborem siebie w świecie.”⁵¹

Jednocześnie te wszystkie codzienne, zbanalizowane i drobne wymogi świata stanowią „bariery, strzegące nas przed trwogą” i uniemożliwiają rozpoznanie źródłowego charakteru wolności. „Ale to rzutowanie siebie w stronę pierwotnej możliwości, za sprawą którego mogą się dopiero pojawić wartości, wezwania, oczekiwania i, ogólnie biorąc, jakiś świat, jawi mi się tylko poza światem jako abstrakcyjny i logiczny sens czy znaczenie moich działań.”⁵² W sytuacjach, gdy działanie nie jest natychmiastowe, gdy ma nastąpić w jakoś oddalonej przyszłości, gdy, jak pisze Sartre, „muszę na siebie czekać w przyszłości”, mamy „czas”, by odkryć, że to my nadajemy sens tym sytuacjom, które w postawie „człowieka działającego” postrzegamy jako obiektywne, transcendentne wobec nas i naszej woli. Stwierdzamy, że to my powołujemy do życia wartości, które obowiązują nas w działaniu. „Wyłaniam się sam i w trwodze przed jednym, pierwotnym projektem, który konstytuuje mój byt; wszystkie bariery, wszystkie poręcze rozpadają się w proch, zneantyzowane przez świadomość tego, że jestem wolny; nie mam już i nie mogę mieć oparcia w żadnej wartości wobec odkrycia, że to ja utrzymuję wszystkie wartości w istnieniu; nic nie może mnie

⁵⁰ Tamże, s. 50 - 51.

⁵¹ Tamże, s. 51.

⁵² Tamże, s. 51.

uchronić przede mną samym, odciętym od świata i od własnej istoty przez nicość, którą *jestem*, i oto mam urzeczywistnić sens świata i swojej własnej istoty, sam o tym decydując, pozbawiony usprawiedliwienia i wymówki.”⁵³

Świadomość prerefleksyjna jest zawsze intencjonalnym „ruchem ku”, brakiem czegoś, ku czemu się kierując, czyni to coś wartością. Każdy akt świadomości irrefleksyjnej jest powoływaniem do istnienia wartości, ale w jej stosunku do wartości obecny jest „duch powagi” (*esprit de sérieux*), siłą którego traktujemy wartości jako zewnętrzne, obiektywnie istniejące fakty (byty), które świadomość tylko odkrywa w rzeczywistości. Świadomość prerefleksyjna nie rozpoznaje siebie jako podmiotowości, jako tej, która powołuje do życia i podtrzymuje w istnieniu wartości. Tylko refleksja, kierując się na nacechowane przez wartości akty prerefleksyjne, odsłania swoisty byt wartości i tworząc rolę podmiotu. Dlatego w koncepcji Sartre’a refleksja ma zawsze charakter „świadomości moralnej”, ponieważ „nie może się ona wyłonić nie odsłaniając za jednym zamachem wartości”⁵⁴. Tylko akty refleksji czystej odsłaniają przed nami wartości jako wartości, adekwatnie rozpoznajemy je tylko w aktach zaangażowania. Uchwycenie wartości jako wartości, jako przedmiotu pragnień, nie daje odpowiedzi na zasadnicze pytanie: w czym możemy upatrywać ostatecznych źródeł takiego, a nie innego wartościowania, dlaczego wybieram taki a nie inny sposób życia, czemu te rzeczy uważam za dobre, a tamte za złe, na czym opieram się dokonując określonych wyborów? Wszystkie te pytania na gruncie filozofii Sartre’a odsyłają do jego koncepcji wolności, a skoro wolność jest nicością, skoro człowiek ujmowany jako świadomość nie znajduje ani w sobie, ani poza sobą oparcia, to pytanie o źródło naszych aktów wartościowania pozostaje bez odpowiedzi.

⁵³ Tamże, s. 51.

⁵⁴ J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 134.

Kolejną kwestią jest to, czy wolność - taka, jak ją rozumie Sartre - jest, jako taka, wartością. Pojawiają się i takie interpretacje, w których przypisuje się wolności wartość absolutną⁵⁵, choć w świetle tego, co Sartre pisze, nie wydaje się to uzasadnione. W *Egzystencjalizm jest humanizmem*⁵⁶ Sartre wskazuje cel wolności - „dopełnienie siebie samej”. Dokonuje się ono poprzez uzmysłowienie sobie, że to człowiek jest twórcą wartości, a ta świadomość przekłada się na pragnienie wolności jako podstawy wszystkich innych wartości. Oznacza to, że człowiek pragnie „wolności w oderwaniu”, czyli wolności jako podstawy wartości, niezależnie od tego, ku czemu ostatecznie się skieruje - pod warunkiem, że ten wybór będzie ugruntowany w jego wolności (to stanowi podstawę oceny). Mówiąc inaczej, wszystkie czyny podejmowane w „dobrej wierze”, czyli ze świadomością, że to ja jestem twórcą wartości, są poszukiwaniem wolności jako takiej. Wyraźnie bowiem pojawiają się u Sartre’a tezy, w których przypisuje wartość wprawdzie nie samej wolności, ale jej świadomemu przeżywaniu przez jednostkę (samoświadomość siebie jako wolności) i urzeczywistnianiu tej wolności w działaniu. Jednocześnie w filozofii Sartre’a wyraźne jest rozróżnienie między ontologicznym a metafizycznym charakterem wolności⁵⁷. Zgodnie z nim wolność ontologiczna, wolność egzystencji jest konstytutywnym składnikiem bytu-dla-siebie, jako taka nie jest ani przypadkową cechą, ani szczególnym rodzajem wartości, o którą należy zabiegać - jest tym, co nadaje mu właśnie cechę bytu świadomego. Tak rozumiana wolność jest zerwaniem z pozytywnością bytu, jest dystansem

⁵⁵ Taka teza, przyznająca wolności wartość najwyższą, pojawia się u Gromczyńskiego, por. W. Gromczyński, *Człowiek świat rzeczy, Bóg w filozofii Sartre’a*; por. także D. Detmer, u którego także pojawia się pojęcie wolności jako wartości absolutnej, *Freedom as a value: A Critique of the ethical theory of Jean-Paul Sartre*, Los Angeles, 1986.

⁵⁶ Por. J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, s. 73.

⁵⁷ S. Sarnowski czysto formalny aspekt wolności określa jako wolność metafizyczną, co wydaje się niezgodne z rozróżnieniem czynionym przez Sartre’a dla którego absolutny wymiar wolności stanowi ontyczny wymiar bytu-dla-siebie analizowany przez ontologię fenomenologiczną, natomiast wolność metafizyczną wyznacza sytuacja - to wolność sytuacyjna; por. S. Sarnowski, *Zmierzch...*, s. 221.

do istnienia, który byt-dla-siebie ustanawia się poprzez zwracanie się ku sobie. Ta wolność nie polega na nieokreślonym „poczuciu swobody”, nie jest bowiem faktem psychologicznym - nie jest wolnością empiryczną, a definicyjną⁵⁸. Ma charakter absolutny, formalny, czysto wewnętrzny; stanowi niezbywalną sytuację bytu-dla-siebie. Tak więc wolność jako taka nie jest wartością, natomiast jest konstytutywnym warunkiem dla pojawienia się wszelkiej wartości; także tej, jaką jest w pełni świadome przeżywanie swojego istnienia jako wolności czyli egzystencja autentyczna.

1.3 Człowiek wobec absurdu

Nie ma natury ludzkiej, ale istnieje „powszechność ludzkiej do-li”⁵⁹ - pisze Sartre. Ludzką dolę opisuje w terminach negatywnych, jako sumę ograniczeń apriorycznie określających sytuację człowieka we wszechświecie: bycie w świecie, praca, śmierć... Bycie wolnym i bycie śmiertelnym to dwie konieczności i dwie faktyczności określające moje istnienie. Ale wolność to stała, nieusuwalna możliwość wyboru, natomiast śmierć nie należy do sfery moich możliwości. Śmierć to przejście w stabilność bytu przedmiotowego.

Według Sartre’a śmierć jest absurdalnym przypadkiem. Nie jest możliwe jej doświadczenie, ponieważ jest ona wydarzeniem o specyficznej strukturze: ma „przed”, nie ma natomiast „po” - stąd przeżywanie własnej śmierci jest zawsze wątpliwe⁶⁰. Przesunięcie analiz w sferę metafizyki zmienia perspektywę, w jakiej próbuje się ją opisać: nie chodzi tu już o przeżycie (doświadczenie) własnej śmierci, lecz o do-

⁵⁸ L. Kołakowski, *Filozofia egzystencji i porażka egzystencji*, dz, cyt., s. 17. Inne ujęcie tego problemu proponuje J. Gałkowski, *Z historii pojęcia wolności. Duns Szkot, Kant, Sartre*, „Roczniki Filozoficzne”, T.XIX, zeszyt 2, 1971, s. 94 i dalsze.

⁵⁹ J.P Sartre, *Egzystencjalizm...*, s. 62.

⁶⁰ Por. L.V.Thomas, *Doświadczenie śmierci: jego granice i rzeczywistość*, w: *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, wybór i przeł. S. Cichowicz, J.M.Godzimirski, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1993, s. 164 i dalsze.

świadczania własnej skończoności w perspektywie śmierci. Z tej perspektywy doświadczenie to nabiera sensu. Jeśli - za Heideggerem - przyjmiemy, że człowiek jest bytem ku śmierci, to życie rozpatrywane jest w wymiarze odkrywania „kruchych granic istnienia”. Dzięki temu świadomość własnej śmiertelności ulega złagodzeniu - ponieważ to doświadczenie rozciąga się na całe życie. Według Sartre’a absurdalna przypadkowość śmierci wyklucza możliwość jej doświadczenia, śmierć staje się ‘nieważka’, traci znaczenie egzystencjalne. „Tak więc owo ciągle pojawianie się przypadku w samym jądrze moich planów nie może być ujmowane jako *moja* możliwość, lecz raczej, wprost przeciwnie, jako unicestwienie wszelkich moich możliwości. I tak też śmierć nie jest moją możliwością nieureczywistniania się dłużej w świecie, lecz zawsze możliwym unicestwieniem moich możliwości, które jest poza moim zasięgiem.”⁶¹ Ta śmierć jest dla mnie zawsze czymś obcym, w żaden sposób nie mogę uznać jej za moją⁶². Moja śmierć nie jest czymś, czego mogę oczekiwać - „jest ona bowiem jedynie odsłonięciem absurdalności wszelkich oczekiwań, a zatem także i oczekiwania na nią samą”⁶³. W ostatecznym rozrachunku „... umieramy zawsze ponadto”⁶⁴. Ta absurdalność śmierci odbiera jej jakiekolwiek znaczenie egzystencjalne, śmierć to nicość, która nic nie wyjaśnia. „Trzeba więc porzucić wszelką nadzieję, nawet jeśli śmierć *sama w sobie* byłaby przejściem ku nieludzkiemu absolutowi, traktować ją jako coś, co daje wgląd w ów absolut. Śmierć odkrywa przed nami prawdę o nas samych, i to z ludzkiej perspektywy.”⁶⁵ Śmierć nie odsyła nas w stronę żadnej transcendencji. Przejście w analizach śmierci od prób zobrazowania doświadczenia do odkrycia sensu prowadzi do takich paradoksalnych konstatacji: albo śmierć jest wszystkim (tylko w jej perspektywie mogę abekwatnie zrozumieć siebie i możliwą transcenden-

⁶¹ J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 621.

⁶² Por. J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 613.

⁶³ J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 631.

⁶⁴ J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 633.

⁶⁵ J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 617.

cję), albo jest niczym - przypadkiem, chwilą pozbawioną głębi i sensu, która jest kresem wszystkiego. Idea, że mam umrzeć i doświadczenie własnej śmierci nie są tym samym; własną śmierć odczuwam tylko tak długo, jak długo może być przeze mnie przeżywana, dalej nie ma nic (a wcześniej tylko wyobrażenie - możemy wyobrażać sobie swoją śmierć, ale czy możemy wyobrazić sobie, że nas nie ma?). Śmierć to "brutalna agresja, której ofiarą pada człowiek, „wydarty światu żywcem, w pełni sił”⁶⁶. Rozważania Sartre’a nad śmiercią sytuują się w nurcie koncepcji filozoficznych negujących możliwość jakiegokolwiek doświadczenia śmierci. Klasyczna, w tej kwestii, argumentacja Epikura oparta jest na opozycji życia i śmierci - nasze istnienie i śmierć wykluczają się wzajemnie. Z własną śmiercią nigdy się nie stykamy, ponieważ " ... śmierć, najstraszniejsze z nieszczęść, wcale nas nie dotyczy, bo gdy my istniejemy, śmierć jest nieobecna, a gdy tylko śmierć się pojawi, wtedy nas już nie ma"⁶⁷.

W tekstach Sartre’a śmierć pojawia się nie tylko jako synonim „doświadczenia niemożliwego”; znajdujemy u niego, zwłaszcza w tekstach literackich, „fizjologię śmierci”⁶⁸: przedmiotem namysłu nie jest tu sama śmierć, a okoliczności jej towarzyszące. Już pod koniec XIX-tego wieku literatura powróciła do opisów śmierci z „epoki makabry” (XV - XVI wiek). Wszystko, co w średniowieczu powiedziano o rozkładzie po śmierci, teraz przeniesiono na czas przed śmiercią, na agonię. Śmierć budzi strach nie tylko przez swoją całkowitą negatywność, także jako odrażający widok (wstręt). Jest przeciwieństwem czystości, jako usankcjonowanej wartości mieszczańskiej. Śmierć w takim rozumieniu staje się nieprzyzwoita, jak wszystkie inne czynności fizjologiczne człowieka, do których zostaje sprowadzona. Budzi odrazę. Najbardziej wyrazistą formę przybrało to widzenie śmierci w literaturze, w jaskrawych opisach Flauberta czy Tołstoja. Ten nurt rozwijał się dalej

⁶⁶ J.P. Sartre, *Słowa*, s. 123.

⁶⁷ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy sławnych filozofów*, X, 125.

⁶⁸ F.Ariès, *Człowiek i śmierć*, przeł. E. Bąkowska, PIW, Warszawa 1992 s. 558 - 559.

od pierwszej wojny światowej - poprzez rewolucję i drugą wojnę. Jak pisze Ariès, pozostałaby tematem literatury kontestacyjnej, gdyby nie drastyczna historia XX-wieku, a tak stała się tematem pisarzy i żołnierzy. Remarque, Barbusse, Gênet, Sartre są w tych opisach do siebie zbliżeni: „... myśl o śmierci i wywoływany przez nią strach rozluźnia zwieracze i wywołuje w zupełnie zdrowym ciele wstrętne objawy choroby. Ciała skazanego na śmierć albo torturowanego staje się tak samo obrzydliwa jak pokój ciężko chorego.”⁶⁹ Taki model prezentowania śmierci powstał na skutek niemożności zastosowania dotychczasowego schematu „pięknej śmierci” na polu chwały do tego, co pojawiło się w wieku XX-tym: „uprzemysłowionej śmierci”, masowej zagłady, rzezi, polowań na człowieka. Model śmierci w literaturze nabiera cech skandalu i prowokacji: *Mur*⁷⁰ prezentuje bohaterów, których pragnienia ograniczają się do „porządnego umierania”, zapanowania nad własną fizjologią i przerażeniem. Stosunek do śmierci jest - według Sartre’a - bezpośrednią konsekwencją naszego stosunku do życia: im silniej człowiek odczuwa swoją bezużyteczność, „nadliczbowość” maskowaną tylko pozorami konieczności, tym wyraźniejszą ma świadomość przypadkowości tego, że jest. Skoro nic go nie uzasadnia, to nie musi istnieć, skoro nie musi, w każdej chwili może przestać. „Protestowałem jednak przeciw temu ze wszech sił, nie dlatego żeby moja egzystencja była mi droga, ale ze względów zgoła przeciwnych - dlatego że nie zależało mi na niej: im absurdalniejsze jest życie, tym trudniej tolerujemy śmierć.”⁷¹ I odwrotnie, w przekonanie, że życie ma głęboki sens da się wpisać sensowność śmierci - jest wtedy jednym z elementów ładu świata.

Świadomość powszechności śmierci jest czymś paradoksalnym - wynika z naszego pojęcia śmierci, nie zaś z doświadczenia. Sartre po-

⁶⁹ F. Ariès, *Człowiek i śmierć*, s. 559.

⁷⁰ J.P. Sartre, *Mur*, w: *Intymność i inne opowiadania*, przekład J. Lisowski, Agencja Wydawnicza Magart, Łódź 1992, Agencja Wydawnicza Peon - V, Łódź 1992

⁷¹ J.P. Sartre, *Słowa*, s. 61.

wołuje się tutaj na analizy Bergsona - próby bezpośredniego ujęcia śmierci, analogicznie do prób uchwycenia nicości, skazane są na niepowodzenie. Postawa, jaką musimy zająć wobec śmierci jest czymś absolutnie nowym, w wymiarze subiektywnym jest to bowiem wydarzenie jedyne i absolutne, w którym jesteśmy skazani na samotność. W tym sensie każdy z nas umiera jako pierwsza osoba na świecie i - paradoksalnie - nasza śmierć jest wydarzeniem najmniej znaczącym dla nas. „Zachowuję niejasne wspomnienie okrutnej oczywistości: ta szwaczka, ta wdowa, straciła wszystko. Czy doprawdy na samą tę myśl dławiała mnie groza? Czy dostrzegłem przelotnie Zło, nieobecność Boga, świat niezdatny do zamieszkania? Chyba tak...”⁷²

W *Słowach*, opisując swoje pierwsze zetknięcie ze śmiercią, wskazuje na jeszcze jeden jej wymiar: petryfikujący. „Śmierć świeciła nieobecnością - zejść ze świata to nie było umrzeć, metamorfoza tej staruszki w nagrobek podobała mi się nawet; była w tym transsubstancjacja, dostąpienie bytu ...⁷³. Śmierć sprawia, że ontologiczna struktura ludzkich projektów „domyka” się, człowiek „osiąga” pełnię bytu właściwą rzeczom. „A więc - powiadał sobie - nie stworzono mnie po to, bym rzeźbił, i nie po to nawet, bym żył; stworzono mnie po nic. Zafascynował go wtedy groźny porządek przyczyn zdemaskowany raptem - i to, by w zapalonych latarniach, w ludziach i we własnym ciele wgniecionym w błoto uwięzić petryfikujące spojrzenie kataklizmu, ... aż do owych rzadkich olśnień, które objawiają dyletantom, że ziemia nie dla nich została stworzona.”⁷⁴ Swoistą formą urzeczowienia jest pamięć o zmarłych: śmierć nadaje ich życiu jedność i klarowność, wszystkie wydarzenia, stany psychiczne, uczucia i decyzje tworzą zwarty ciąg przyczynowo - skutkowy. Ich życie, tak samo przypadkowe i absurdalne jak nasze zyskuje logikę opowieści. „Kiedy znikną świadkowie, zgon wielkiego człowieka przestaje być raz na zawsze uderzeniem gromu,

⁷² J.P. Sartre, *Słowa*, s. 142.

⁷³ J.P. Sartre, *Słowa*, s. 60.

⁷⁴ J.P. Sartre, *Słowa*, s. 145 - 146.

czas odmienia go w rys charakteru. ... Istnienie zmarłego na pozór przebiega w czasie, kiedy jednak chcemy przywrócić mu trochę życia, znów zapada w symultaniczność. Daremnie postawilibyście się na miejscu nieboszczyka, udawali, że podzielacie jego uczucia, zasób niewiedzy, przesady, daremnie wskrzeszalibyście pokonane opory, cień zniecierpliwienia czy bojaźni - nie zdołacie się uchronić przed oceną jego postępowania w świetle wyników, których przewidzieć się nie dało, oraz wiadomości, których nie posiadał zmarły, ani przed nadawaniem szczególnej wagi wypadkom, których skutki naznaczyły go później, ale które przeżył po łebkach. ... Nic dziwnego, w życiu spełnionym koniec uważamy za prawdę początku. Nieboszczyk zatrzymuje się w połowie drogi między bytem a wartością, między nagim faktem a rekonstrukcją; jego historia staje się czymś w rodzaju substancji opisującej koło, która skupia się w każdym ze swoich momentów.”⁷⁵

2. Relacja spotkania ja - Inny jako realizacja wartości moralnych

Rozważania ontologiczne prowadzą Sartre’a do stwierdzenia, że: „pierwotnym sensem bytu-dla-drugiego jest konflikt.”⁷⁶ Relacje międzyludzkie są zawsze dwuznaczne, gdyż nawet tak nieantagonistyczne z natury uczucia jak przyjaźń czy miłość nie są wolne od chęci (konieczności?) podporządkowania sobie Drugiego. Miłość określa Sartre jako aktywną przychylność wobec Drugiego, która sprawia, że Drugi jest podmiotem - projektem, transcendencją, wolnością. Miłość⁷⁷ zakłada taką relację ja - drugi, w której moja egzystencja wydaje się otrzymywać od Drugiego swój fundament i uzasadnienie. Ponieważ miłość jest wymaganiem bycia kochanym przez wolność Drugiego, rygo-

⁷⁵ J.P. Sartre, *Słowa*, s. 124 - 125.

⁷⁶ J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 431.

⁷⁷ Por. F. Jeanson, *Le probleme...*, s. 220 - 221.

rystycznym wymogiem jest tu wzajemność: w ten sposób wolność Innego zwraca się do mojej własnej wolności. W miłości chcę, by subiektywność Drugiego stworzyła mnie jako obiekt (*objet*) absolutny, a to, co otrzymuję, to odesłanie mnie do mojej własnej subiektywności⁷⁸. Ledwo uzyskałem od Innego to, że jestem kochany, byt, który mnie kocha stracił swą moc uzasadnienia mnie, stworzenia; odczuwa (*m'éprouve*) mnie jako subiektywność, odrzuca (*rejette*) mnie do mojego trudu, bym istniał dla siebie samego. „W ten sposób na próżno pokusiłbym się o stratę celu: moja pasja (namiętność) nie posłuży niczemu: Drugi odsyła mnie ... do mojej nieuzasadnionej subiektywności.”⁷⁹ Inną konsekwencją miłości jest chęć bycia takim, jakim jest się kochanym. „Byłem nazbyt otoczony miłością, żeby zakwestionować samego siebie...”⁸⁰ W miłości, według Sartre’a, możliwe są tylko trzy postawy: sadystyczna, w której sprowadzamy partnera do roli rzeczy; masochistyczna, w której godzimy się na swój status jako przedmiotu, i obojętna, w której problem wzajemnej relacji przestaje być istotny. Miłość bowiem wywołuje w nas sprzeczne dążenia - jednocześnie pragniemy być kochani przez wolność drugiego człowieka i pragniemy tę wolność zawłaszczyć. Spełnienie obu dążeń jest niemożliwe, stąd stała ambiwalencja towarzysząca uczuciu.

Wejście w stosunki z Innym zawsze związane jest z zagrożeniem wolności - każda nasza relacja z Drugim skazana jest, z natury rzeczy, na nieautentyczność. Stąd zarzuty wobec Sartre’a, że stosowana przez niego „fenomenologia spojrzenia” jest w istocie „fenomenologią nienawiści”, sprowadzającą wszystkie możliwe relacje międzyludzkie do różnych form agresji. Nie są to zastrzeżenia bezpodstawne, bowiem

⁷⁸ W tym kontekście zrozumiała jest ironia, z jaką Sartre pisze o koncepcji miłości rozumianej jako czynnik integrujący tożsamość osobową. Por. omówienie *Le Fleuve étielant* Ch. Morgana w: „Europe”, nr 198, 1939, s. 240 - 249. Przytaczam za M. Contat, M. Rybalka, *Les écrits de Sartre*, s. 73.

⁷⁹ „Ainsi c’est en vain que j’aurai tenté de me perdre dans l’objectif: ma passion n’aura servi de rien; l’autre m’a renvoyé ... à mon injustifiable subjectivité” J. P. Sartre, *L’Être...*, s. 445.

⁸⁰ J.P. Sartre, *Słowa*, s. 138.

wiąże Sartre agresję (jako „czystą możliwość samą w sobie”) z pojawieniem się człowieka w świecie i sprowadza do poziomu uwarunkowań ontologicznych wyznaczających pewien typ relacji ja-Inny⁸¹. To zarzuty między innymi Mouniera: „Znamy wszyscy zdenerwowanie spowodowane drobnymi zacięciami się mechanizmów, w których dwie połączone części są zablokowane. Oswobadzając jedną, klinuje się drugą. Gdy się z kolei odblokuje drugą, zaklinowuje się pierwszą. W schemacie Sartre’a tak się właśnie przedstawiają nasze stosunki z drugim człowiekiem. Będąc podmiotem, pragnę go uchwycić jako podmiot. Lecz jeśli występuję jako podmiot, on zastyga w przedmiot. A wobec jego podmiotowości mogę wystąpić jedynie jako przedmiot niezdolny jej osiągnąć. Trzeba by, żeby mi mógł być objawiony jako przedmiot i jako podmiot. To zaś jest niemożliwe.”⁸² Mounier wskazuje, że egzystencjalizm Sartre’owski nie jest w stanie rozwiązać problemu komunikacji międzyludzkiej i w konsekwencjach społecznych prowadzi do akceptacji postawy skrajnie indywidualistycznej. Skazuje człowieka na samotność. Sartre’owską koncepcję stosunków międzyludzkich Mounier określa jako spór między dwoma właścicielami: ponieważ siebie traktuję jak właściciela samego siebie, to w naturalny sposób ten schemat przenoszę na Innych. Paradoksalność zaproponowanej przez Sartre’a koncepcji relacji międzyludzkich polega na tym, że - niezależnie od tego, jaką postawę zajmiemy - jesteśmy uwikłani. Wycofanie się z relacji z Drugim, samotność, o której pisze Mounier, nie jest wcale drogą prowadzącą do egzystencji autentycznej. Nie jest nią także pełna akceptacja życia w perspektywie Innego. Utożsamienie autentyczności z dobrowolnym wykluczeniem z ludzkiej wspólnoty kończy się porażką, ponieważ Inni stanowią negatywny warunek naszej wolności. Odrzucenie pośrednictwa Drugiego w poszukiwaniu własnej tożsamości prowadzi do zagubienia: nie istnieć dla nikogo, to nie ist-

⁸¹ Por. J.P. Sartre, *Cahiers...*, s.224.

⁸² E. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, SIW „Znak”, Kraków 1964, s. 302.

nieć także dla siebie⁸³. Z drugiej strony istnienie innych świadomości to „system luster”, a nasza samoświadomość staje się „zwierciadłem zwierciadła”⁸⁴, stąd stała groźba uprzedmiotowienia i alienacji, z którą musimy walczyć.

2.1 Spotkanie ja - inny: prośba, wymaganie, apel

Późniejsze analizy Sartre’a (*Cahiers...*) stanowią próbę przekroczenia horyzontu relacji międzyludzkich wyznaczonych przez konflikt⁸⁵. Wzajemne uznanie świadomości jako wolności jest możliwe dzięki radykalnej przemianie, która pozwala na zerwanie z „duchem powagi” i uświadomienie sobie własnej, a tym samym i Innego - skoro jest on świadomością - wolności. Tak więc przełamywanie negatywnej struktury relacji z Drugim nie jest jednorazową decyzją, lecz procesem źródłowo związanym z samopoznaniem - rozpoznaniem wolności jako swojej istotowej struktury (stałe zagraża nam bowiem zła wiara)⁸⁶. W *Cahiers pour une morale*⁸⁷ Sartre podkreśla, że istnienie moralności jest konsekwencją spotkania z Innym. - pojawia się w relacji. To spotkanie może przybierać różne formy⁸⁸, w jakich prosimy o coś drugiego: prośby (*la prière*), wymagania (*l'exigence*), oczekiwania

⁸³ Por. J.P. Sartre, *Mdłości*, s.131 - 133 („...cała reszta innych świadomości na świecie jest także mnie pozbawiona. ... Teraz kiedy wymawiam ‘ja’, wydaje mi się to puste. Nie udaje mi się już czuć siebie dobrze, tak jestem zagubiony. Tylko istnienie, które czuje, że istnieje, jeszcze pozostaje we mnie realne.... Nikt. Dla Nikogo, nie istnieje Antoine Roquentin. ... A cóż to takiego Antoine Roquentin? To abstrakcja. Błędne wspomnienie siebie samego chwije się w mojej świadomości. ... I nagle Ja błędnie, błędnie i, stało się, gaśnie.”) Por. także J. Franczak, *Rzecz o nierzeczywistości*, Universitas, Kraków 2002, s.52 -53.

⁸⁴ Por. H.Plessner, *Pytanie o conditio humana*, przekł. M.Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, A. Załuska, PIW, Warszawa 1988, s. 256 - 257.

⁸⁵ Por. T.C. Anderson, *Obligation to will the freedom of others, according to Jean-Paul Sartre*, w: *The question of the other*, red. A. Dallery, Albany, 1989, s. 63 - 73. Autor analizuje argumenty Sartre’a na rzecz tezy, że konflikt nie jest nieuchronną konsekwencją relacji z innymi, a przeciwnie - wolność innych jest gwarantem mojej.

⁸⁶ Por. H. Puzsko, *Być...*, s. 152 - 153.

⁸⁷ Por. M. Jędraszewski, *W poszukiwaniu nowego humanizmu...*, rozdział „Moralność na kształt dzieła sztuki” - autor rekonstruuje tam analizy Sartre’a z *Cahiers...* dotyczące trzech zasadniczych form spotkania (pozostałe dadzą się do nich sprowadzić).

⁸⁸ Por. J.P. Sartre, *Cahiers...*, s. 224.

(*L'attente*), propozycji (*la proposition*) i apelu (*l'appel*). Odpowiedzią innego może być odrzucenie (*le refus*) lub zgoda (*l'accord*). Autentyczną współ-egzystencją z drugim jest dla Sartre'a apel, który (w swojej podstawowej strukturze) nie różni się od wymagania - jednej z wielu form relacji międzyludzkich skazanych na niepowodzenie. Różnica, jak się wydaje, polega wyłącznie na zmianie nastawienia podmiotu wynikającej ze zrozumienia wolności; może więc być zmianą czysto wewnętrzną, dotyczącą sposobu odczuwania i wartościowania. W żaden sposób nie wskazuje na wartości, których afirmacja byłaby konsekwencją takiej przemiany. Więcej (i to wydaje się zasadniczym problemem rozważań moralnych), każde utożsamienie się z określoną wartością realizowaną w społeczeństwie prowadzi - według Sartre'a - do złej wiary, ducha powagi, czyli egzystencjalnej nieautentyczności. Przy tym rozstrzygnięcia ontologiczne: brak natury ludzkiej, źródłowo konfliktowe relacje z Innym, sprawiają, że norma (sankcja) moralna nie ma żadnego „umocowania” - nie mamy naturalnych obowiązków wobec siebie i innych.

Stąd większość opisywanych przez Sartre'a relacji międzyludzkich stanowi modyfikację relacji pan - niewolnik. Należy do nich sytuacja prośby, która może być kierowana zarówno ku Drugiemu, jak i ku Bogu (wtedy jest, jak określa to Sartre, „inwokacją do spojrzenia”)⁸⁹. Sprowadza się do ofiarowania swojej wolności, podporządkowania się Innemu. Prosząc, człowiek zwraca się do Drugiego o spojrzenie na siebie. W pełni poddaje się spojrzeniu Innego, spojrzeniu, które go przenika i obezwładnia tak, że nie może na nie odpowiedzieć spojrzeniem. Ta forma spotkania zakłada zasadniczą nierówność jego uczestników: rezygnując z własnej wolności, proszący jednocześnie uznaje absolutność wolności Drugiego (Boga, Suwerena). Absolutna wolność Drugiego jest mocą ustanawiania porządku Dobra⁹⁰. Pogłębia to dystans między

⁸⁹ Por. J.P. Sartre, *Cahiers...*, s.225.

⁹⁰ Por. J.P. Sartre, *Cahiers...*, s. 230.

proszącym a Innym - każda odpowiedź ze strony Drugiego oparta jest tylko i wyłącznie na jego wolności. Prośba, jaką kieruję w stronę Drugiego, ma swoistą dialektykę - oparta jest jednocześnie na akceptacji i negacji. Pierwotna akceptacja polega na uznaniu zarówno wolności Innego, jak i wypływających z tej wolności jego możliwości wobec mnie - inaczej moja prośba nie byłaby szczerą. Negacja zaś sprowadza się do tego, że siebie ujmuję jedynie jako środek do realizacji wolności Drugiego. Akceptacja wolności Innego i negacja własnej wiąże się z uznaniem istnienia obiektywnego porządku, którego jedynym depozytariuszem jest Inny. To on wyznacza mi miejsce w ramach tego porządku. Pociąga to za sobą rezygnację z moich własnych celów na rzecz celów Innego. Cel i leżąca u jego podstaw wartość przestają być moją możliwością (choć ta wartość jest przedmiotem mojego entuzjazmu i miłości), staje się wyalienowana⁹¹. Mówiąc inaczej, prośba kreuje sytuację, w której akceptuję istnienie uniwersalnych reguł w ramach ludzkiej wolności⁹². Prośba idealna pojawia się wtedy, gdy pragnienia proszącego są zgodne z ła dem uznawanym przez tego, do kogo prośba jest kierowana⁹³. Rezygnuję z siebie samego, staję się dla drugiego przedmiotem; wyrzekam się własnej wolności i podporządkowuję ją woli Innego. W prośbie - ostatecznie - ofiarowuję siebie⁹⁴. Według Sartre'a źródłem tej sytuacji jest negatywna ocena własnych możliwości. Poczucie niemocy może mieć charakter absolutny (wobec Boga) lub relatywny (niemożność osiągnięcia wyznaczonego przez siebie celu). Wyraźnie widać tu swoistą dialektykę wolności: by ocalić własną wolność, uznaję wolność Innego. Ale tym samym uniemożliwiam zaistnienie porządku opartego na równości wolności - akt prośby jest bowiem uznaniem zasadniczej przewagi wolności Innego i podporządkowaniem mu

⁹¹ Por. J.P. Sartre, *Cahiers...*, s. 234.

⁹² Por. J.P. Sartre, *Cahiers...*, s. 239.

⁹³ Por. J.P. Sartre, *Cahiers...*, s. 229.

⁹⁴ Por. J.P. Sartre, *Cahiers...*, s. 230.

mojej wolności; akceptacją podstawowej niewspółmierności proszącego i tego, do kogo prośba jest kierowana⁹⁵.

Według Sartre'a prośba ma charakter poetycki⁹⁶: ujmowana estetycznie jest czystą mową - nie przekazuje żadnych nowych informacji, nie wyraża ani nie objaśnia myśli (nie jest prozą), ma funkcję ceremonialną, ofiarną. Poprzez słowa prośby ofiarowuję siebie, swoje pragnienia, swoją wolność drugiemu człowiekowi (Bogu). Przy tym całkowicie akceptuję to, co w porządku swojej wolności uznaje on za dobro, gdyż przyjmuję je za swoje. Prośba jest wyrazem pragnienia, by działała wola innego (Boga). Wyrzeczenie się siebie przy jednoczesnym uznaniu prymatu wolności Drugiego stwarza sytuację, w której postrzegam swoją wolność jako prawdziwą dopiero wtedy, gdy pragnie ona tego, czego pragnie Inny. Pozostaję więc w wymiarze wolności Innego - w praktyce więc istnieje (aktywnie działa) tylko jego wolność. Odpowiedzią na prośbę - ze strony innego, a przede wszystkim Boga - jest wspaniałość (la *générosité*). Jest ona jednak - według Sartre'a - pozbawiona wszelkiej wartości, niemoralna, ponieważ jest urzeczywistnieniem ładu, w którym ta jedna wolność ustanawia porządek dla wszystkich, a sama mu nie podlega - wolność Boga oparta jest na jego „chcę”. Porządek zadekretowany przez akt prośby można przekroczyć tylko poprzez „przebudzenie” świadomości i związane z tym załamanie ustanowionego przez nią porządku. W przypadku prośby człowiek sam, w sposób wolny, wyrzeka się swojej wolności. Prośba - według Sartre'a - jest postawą najbardziej charakterystyczną dla moralności chrześcijańskiej.

Wymaganie kreuje podobną dysproporcję między moją wolnością a wolnością Innego: podporządkowuję się Innemu w imię abstrakcyjnego celu, którego realizacja staje się moim obowiązkiem; przekreślam swoją autonomię i działam całkowicie w wymiarze Innego. Wymagania, podobnie do wszystkich form opartych na obowiązku, nie są

⁹⁵ Por. J.P. Sartre, *Cahiers...*, s. 233.

⁹⁶ Por. J.P. Sartre, *Cahiers...*, s.239.

według Sartre'a, regułami dla-siebie jako takiego, lecz kategoriami powstającymi przez bycie dla-drugiego⁹⁷. Mają charakter spontaniczny. Wymaganie jest więc jedną z możliwych form relacji osobowych, nie zaś strukturą wolności jako takiej. Wymaganie jest zawsze kierowane wobec mnie przez Innego; struktura wymagania zakłada cel o charakterze uniwersalnym i ponadczasowym; syntetyczną jedność między moją indywidualnością a uniwersalnością obowiązku⁹⁸. Szczególną formą wymagania jest rozkaz: podstawą rozkazu jest wzajemne uznanie się dwóch wolności, przy czym jest to uznanie zasadniczej niewspółmierności tych wolności - pan uznaje wolność niewolnika jako wtórną wobec własnej, natomiast niewolnik uznaje absolutność wolności pana. Inny rodzaj wymagania - obowiązek - pojawia się wtedy, gdy znika bezpośrednia relacja ja - inny, a na jej miejscu pojawia się bezosobowe: „trzeba”, „należy”. Tak rozumiane wymaganie bazuje - według Sartre'a⁹⁹ - na Kantowskim imperatywie kategorycznym, wskazującym tylko na konieczność spełnienia obowiązku. Imperatyw nie dopuszcza żadnych wyjątków ani uwarunkowań sytuacyjnych; nie wskazuje środków koniecznych do jego spełnienia. Sartre wskazuje zasadniczą słabość tej koncepcji: przekonanie, że świat jest całkowicie plastyczny i pozwala się kształtować wedle praw wolności. Innymi słowy, zakłada, że rzeczywistość zawsze ulega woli człowieka, nigdy odwrotnie. Osiągnięcie celu staje się powinnością i sprowadza do spełnienia obowiązku. Kantowskie wymaganie opiera się więc na pojęciu nieuwarunkowanej wolności, która działa niezależnie od nacisków świata. Biorąc pod uwagę perspektywę *L'Être et le Néant* to krytyka dość zaskakująca. Wprawdzie Sartre podkreśla sytuacyjność bytu ludzkiego, ale sytuacja określana jest przez człowieka. Przy tym cel, jaki wyznacza sobie człowiek-w-sytuacji, ma - według Sartre'a - charakter idealny, nie nakłada żadnego zobowiązania (utrzymanie czy osiągnięcie tego celu nie

⁹⁷ Por. J.P. Sartre, *Cahiers...*, s. 269.

⁹⁸ Por. J.P. Sartre, *Cahiers...*, s. 248.

⁹⁹ Por. J.P. Sartre, *Cahiers...*, 264 - 266.

jest wymaganiem świata czy innych ludzi, nie jest też obowiązkiem). Jest wolnym wyborem nakierowanym na realizację wartości. Zobowiązanie jest czymś zewnętrznym, narzuconym mojej woli, pierwotnie jest ode mnie niezależne; cel natomiast to moja możliwość pojawiająca się w danej sytuacji. W sytuacji wymagania moja wolność ma charakter instrumentalny, jest jedynie środkiem do celu wyznaczonego przez Innego; natomiast w przypadku celu, który formułuję w sytuacji, tym celem jest moja wolność. Obowiązek sprawia, że w wymiarze praktycznym moja wolność traci suwerenność, przestaje być podstawą czynionych przeze mnie wyborów; staje się wtórna (jedynie akceptuje wybór, jakiego dokonał już Inny). Podważa nieuwarunkowanie - gwarancję mojej wolności. Drugi, kierując do mnie swoje wymaganie działa jako czysta wolność, nie bierze pod uwagę sytuacyjnego charakteru wolności¹⁰⁰. Akceptując prymat wolności innego, działam całkowicie w jego wymiarze¹⁰¹. Zobowiązanie ma charakter alienujący - nie jest realizacją człowieka, jak to ma miejsce w przypadku celu inspirowanego sytuacją - jest realizacją Prawdy czy Dobra, w której człowiek jest tylko narzędziem. Zobowiązanie jest stałe i nieprzekraczalne, nie można się od niego wyzwolić - nawet jeśli go nie realizuję, ono pozostaje. Oparta na nim moralność jest określana przez Sartre'a jako moralność niewolników. Wymaganie jest nie tylko formą relacji ja - inny, pojawia się w nim jeszcze jeden element: Inni. Rozprzestrzeniając się przechodzi od niewolnika do niewolnika i uzyskuje powszechność i wzajemność - wszyscy podlegamy mu w jednakowym stopniu (jesteśmy wobec niego równi - prawo Boże). Ta równość osiągnięta jest poprzez zniwelowanie indywidualnej woli. Będąc posłusznym woli Innego przestaję być sobą. Wymaganie jest więc totalną alienacją, przemocą, która podporządkowuje moją wolę celom, które nie są moje, woli, która nie jest moją, a

¹⁰⁰ Por. J.P. Sartre, *Cahiers...*, s. 225.

¹⁰¹ Por. J.P. Sartre, *Cahiers...*, s. 250

którą traktuję jakby była moją - staje się nie celem, a środkiem do celu prowadzącym¹⁰².

Sartre szuka takiej formy relacji międzyludzkich, która opiera się na wzajemnym poszanowaniu wolności. W *Cahiers pour une morale*¹⁰³ przedstawia próbę zbudowania moralności w oparciu o zarys formalny dzieła sztuki. Dzieło sztuki zwraca się nie do abstrakcyjnej wolności, ale bezpośrednio do wolności konkretnej, zaangażowanej emocjonalnie (znajdującej się w określonej sytuacji), która pod jego wpływem przekształca się. To sytuacja twórcy, który poprzez swoje dzieło wspaniałomyślnie ofiarowuje swoją wolność innej wolności. Wspaniałomyślność - dla egzystencjalizmu wartość podstawowa¹⁰⁴ - polega na obdarowywaniu bez oczekiwania wzajemności. Dar, w rozumieniu egzystencjalizmu, nie jest tym samym, czym jest w filozofii Lévinasa „wezwanie” płynące z twarzy Innego, związany jest z twórczością i tym, co jest w niej żartem, uczestnictwem w grze, a więc zerwaniem z duchem powagi. W takim modelu relacji międzyludzkich, według Sartre’a, może zrealizować się pragnienie nieantagonistycznego współistnienia jako wolności.

W praktyce taką formę spotkania zapewnia apel. W swojej podstawowej strukturze apel nie różni się od wymagania: „Apel jest prośbą kogoś wobec kogoś o coś w imię czegoś.”¹⁰⁵ Wszystko inne dzieli apel i wymaganie: podstawą dla apelu jest rozpoznanie wolności podmiotowej w sytuacji przez inną wolność osobistą w sytuacji¹⁰⁶. Apel o wsparcie i wspólne działanie jest propozycją czynioną w imię zrealizowania celów warunkowych i zależnych, konstruowanych przeze mnie. Wspólne działanie stanowi podstawowy wymiar praktycznej realizacji apelu;

¹⁰² Por. J. P. Sartre, *Cahiers...*, s. 264.

¹⁰³ Por. J.P. Sartre, *Cahiers...*, s. 149.

¹⁰⁴ Tak określa wspaniałomyślność M. Contat; patrz *Filozofia naszych czasów*, przeł. H. Puszek, w: „Sztuka i Filozofia”, 10-95, s. 63.

¹⁰⁵ “L’appel est demande par quelqu’un à quelqu’un de quelque chose au nom de quelque chose.” J.P. Sartre, *Cahiers...*, s. 285.

¹⁰⁶ Por. J.P. Sartre, *Cahiers...*, s. 285.

opiera się nie na apriorycznie przyjmowanej solidarności, ale na solidarności, która jeszcze nie istnieje, a jest budowana właśnie podczas wspólnego działania¹⁰⁷. Sytuacja apelu odwołuje się do realizacji celów codziennych, skończonych i implikuje temporalizację (przemijanie i rzutowanie w przyszłość). Cele Innego, odsłaniające się w apelu jako to, czego on pragnie, są godne realizacji i wsparcia nie dlatego, że mają charakter ostateczny, niezachwiany (nie mają go także dla apelującego - są zawsze inwersyjne), ale właśnie dlatego, że on tego chce. Apel jest przede wszystkim rozpoznaniem i uznaniem różnorodności - w tym także różnaitości wolności; nie jest kierowany do i w imię abstrakcyjnego pojęcia (idei) wolności, lecz respektuje potencjalną różnicę między moją wolnością a wolnością Innego. W ten sposób nie rozważam relacji jako danej i nie żądam działania w imię uprzedniej tożsamości¹⁰⁸. Przeciwnie, działanie, o które proszę, ma fundować solidarność i jedność jeszcze nie istniejącą. Akceptacja apelu opiera się na rozpoznaniu wartości („dobra uzasadniającego”) stojącej u podstaw doraźnego celu Innego. Nie oznacza to, że uznaję je dla mnie, jako swoje cele - w takiej sytuacji bowiem byłbym przymuszony do ich realizacji. Przeciwnie, uznaję je i szanuję nie w związku ze swoimi celami czy swoją hierarchią wartości, lecz właśnie jako dążenia innego. Dlatego też mogę mieć aprioryczny wgląd w indywidualną i osobową wolę innego¹⁰⁹, a moim celem (opartym na uznaniu jego wolności) jest stworzenie warunków, w których Drugi mógłby się realizować. Regułą relacji międzyludzkich opartych na apelu ma być afirmacja wolności Drugiego w całej jej konkretności - nie zaś jako abstrakcyjnej normy - wraz z jej konkretnymi i skończonymi celami. Taką postawę umożliwia mi rozpoznanie, że wolność może istnieć tylko jako swobodne nakierowanie ku założonemu przez siebie celowi. Sprzyjanie tak pojętej wolności ma

¹⁰⁷ Por. J.P. Sartre, *Cahiers...*, s. 285 - 286.

¹⁰⁸ Por. J.P. Sartre, *Cahiers...*, s. 286.

¹⁰⁹ Por. J.P. Sartre, *Cahiers...*, s. 286. Zaprezentowane tu rozstrzygnięcia przekraczają teoretyczne ramy wyznaczone w *L'Être...*.

stanowić zasadę mojego działania¹¹⁰. Respektowanie dążenia do realizacji przez Innego określonej wartości ma źródło we wcześniejszym od naszego wartościowaniu przeprowadzonym przez Innego. Przejawia się w pragnieniu, by dana wartość została zrealizowana nie dlatego, że jest moja, nie dlatego, że jest wartością, ale dlatego, że jest wartością dla innego człowieka¹¹¹.

Apel opiera się na dwóch zasadach: wzajemnym uznaniu wolności i respektowaniu faktu, że wolność realizuje się w działaniu - poprzez dawanie, którego ograniczenie stanowi sama wolność (nie może dać sobie)¹¹². W tej drugiej zasadzie widać istotną różnicę między prośbą a darem - prośba jest ofiarowaniem własnej wolności (wolnością, która ofiarowuje sobie), natomiast apel jest darem wypływającym z mojej wolności (jest wolnością, która daje). Prośba prowadzi do zanegowania siebie, apel natomiast odwołuje się do wspólnego realizowania mojego celu. Stąd w apelu pojawiają się dwie cechy będące podstawą moralności: wspaniałomyślność (*la générosité*) i darmowość (*la gratuité*)¹¹³. Apel jest darem jednej wolności, opartym na uznaniu nieskończonej wolności Drugiego. W każdym apelu zawarta jest też obietnica wzajemności - wsparcia dla przyszłych działań Innego. Solidarność wolności bazuje na zrozumieniu apelu jednej wolności do innej. Zwracając się z apelem do Innego oczekuję, że pojmie go właśnie jako apel czyli jako odwołanie się wolności do wolności; jako propozycję wspólnej realizacji mojego celu. Apelowi towarzyszy świadomość ryzyka, jakie ze sobą niesie: może pozostać nierozpoznany lub przerodzić się w prośbę czy wymaganie.

Właściwe zrozumienie apelu sprawia, że odpowiedzią jest dana za nic (bezinteresowna) pomoc. Tendencja, by służyć pomocą jest bowiem - według Sartre'a - pierwotna, niezależna od celu, jaki Drugi pra-

¹¹⁰ Por. J.P. Sartre, *Cahiers...*, s. 292.

¹¹¹ Por. J.P. Sartre, *Cahiers...*, s. 292.

¹¹² Por. J.P. Sartre, *Cahiers...*, s. 294.

¹¹³ Obie pojawiają się już w prośbie, ale nie mają tam tej wartości, ponieważ ich charakter w prośbie jest jednostronny.

gnie zrealizować. Wartość tego celu nie tkwi w nim samym, lecz w tym, że jest on upragnionym celem drugiego człowieka. Ta chęć pomocy drugiemu ma charakter spontaniczny; przejawia się w niej postawa, którą Sartre określa jako uczynność - nastawienie dużo powszechniejsze, niż się potocznie przypuszcza. Podstawą uczynności jest przeświadczenie, że każdy możliwy cel jest dobry (jest przyszłą realizacją wartości), aż do chwili wykazania czegoś przeciwnego¹¹⁴. Do tego momentu apriorycznie przyjmuję, że cel drugiego (właśnie dlatego, że jest jego celem) jest dobry jako praktyczna realizacja jego wolności („wolność istnieje tylko jako ścigająca cel”)¹¹⁵. Dopiero wtórnie może pojawić się przekonanie, że cel Drugiego jest opozycyjny wobec mojego czy wobec wybranej przeze mnie wartości. Przekonanie, że osiągnięcie celu jest czymś zasadniczo dobrym, jest pierwotne i poprzedza każdą sytuację spotkania. To stąd pochodzi częste zjawisko utożsamiania się z celami Innego. Okazywanie pomocy, jako zasada realizacji apelu, jest spotkaniem dwóch wolności; relacją dynamiczną, w której dwie wolności wzajemnie się inspirują i motywują. Przewycięża obecną w innych formach relacji międzyludzkich dialektykę pana i niewolnika - dwie wolności są równocenne.

W *L'Être...* mamy do czynienia z koncepcją Drugiego, który już poprzez sam fakt swojego istnienia stanowi zagrożenie dla mojej wolności. W *Cahiers...* próbuje Sartre przewyciężyć ten schemat: istnienie Drugiego jest dla mnie darem. Takie ujęcie relacji ja - inny nie jest możliwe na poziomie bezpośredniego, irrefleksyjnego bycia-w-świecie, gdyż bazuje na adekwatnym rozpoznaniu własnej wolności (a tym samym i wolności Innego) - musi więc być zapośredniczone w refleksyjnym uchyceniu siebie jako wolności. Zbliżone tezy pojawiły się już w *Egzystencjalizm jest humanizmem*¹¹⁶, książce wydanej w roku 1946, gdzie koncepcja wolności ulega pewnym modyfikacjom. Pojawia się

¹¹⁴ J.P. Sartre, *Cahiers...*, s. 286.

¹¹⁵ J.P. Sartre, *Cahiers...*, s. 286.

¹¹⁶ Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, s. 73 - 74.

tam teza, że realizacja własnej wolności nie jest możliwa bez uznania wolności innego. Nasze pragnienie wolności (rozumianej jako podstawa wszelkich innych wartości) prowadzi nas do odkrycia, że jest ona zależna od wolności innych ludzi, zaś wolność innych zależy od naszej. Wolność ontologiczna (definitywna) nie zależy od nikogo, ale każde zaangażowanie sprawia, że moim obowiązkiem jest pragnienie, wraz z dążeniem do realizacji własnej wolności, także wolności innych. Gdy stawiam swoją wolność jako cel, muszę, niejako automatycznie, postawić jako cel wolność innych. Sartre powołuje się na słowa Hegla: "Nikt, żaden człowiek nie może być wolny, jeśli wszyscy ludzie nie są wolni."¹¹⁷

2.2 Pojęcie etyki sytuacyjnej

Sartre, polemizując z zarzutami pesymistycznych konsekwencji swojej koncepcji, twierdzi, zwłaszcza w *Egzystencjalizm jest humanizmem*, że egzystencjalizm jest filozofią optymistyczną, tyle tylko, że trudną do zaakceptowania przez szeroką publiczność. Optymizm tej doktryny opiera się bowiem na przekonaniu, że przeznaczenie człowieka nie jest czymś wobec niego zewnętrznym, losem mu przeznaczonym, lecz zawarte jest w nim samym. Literatura egzystencjalistyczna, pisząc o ułomnościach ludzkich, nie daje łatwego pocieszenia w postaci praktykowanego przez naturalizm wskazania ich źródeł w genach, środowisku czy społeczeństwie, co zdejmuje z człowieka ciężar odpowiedzialności za to, kim jest: wprawdzie jest, jaki jest, ale ponieważ nie ma na to wpływu, nie można więc go za to winić. Egzystencjalizm traktuje nas jak dorosłych, w pełni odpowiedzialnych za swoje życie ludzi: nie ma genu tchórzostwa, temperamentu tchórze, itd., człowiek jest tchórzem, ponieważ sam, przez swoje czyny, zrobił z siebie tchórze. Dopiero konkretny czyn, w którym zaparł się czegoś, komuś ustąpił, nie bro-

¹¹⁷ Cyt. za M. Contat, M. Rybalka, *Les écrits de Sartre*, s. 189.

nił tego, o czego słuszności był przekonany, czyni z niego tchórza. To jego wybory, więc ponosi za nie i za to, kim poprzez nie się stał, odpowiedzialność. Ludziom znacznie łatwiej przyjąć tezę, że tchórzem czy bohaterem rodzi się - to rozgrzesza, zwalnia z odpowiedzialności. Przekonanie, że okoliczności, na które nie miałem wpływu zdecydowały za mnie i sprawiły, że moje życie jest takie, jakie jest, to klasyczna sytuacja działania w złej wierze. Działam w złej wierze, gdy sytuację i płynące z niej uwarunkowania traktuję jako gotowe, dane w sposób jednoznacznie mnie określający. Zła wiara przejawia się także w przekonaniu, że człowiek rodzi się „jakiś”, określony raz na zawsze, że bez względu na to, co będzie robił i jak żył, realizuje jakąś swoją określoną *a priori* naturę. Człowiek nie ma „natury”, która określałaby i wyznaczała zakres jego potencjalnych decyzji życiowych. Działanie jest zawsze związane z koniecznością dokonania wyboru. Ale skoro człowiek jest bytem przypadkowym, to skąd przekonanie o sensowności jakiegokolwiek zaangażowania i wiara w jego sens. Jak z przypadku może wynikać konieczność - nie odwołuje się ani do normy społecznej, ani do natury, ani do racjonalności, ani do transcendentnych wartości - akceptacja własnej przypadkowości pociąga za sobą rozpacz. Jeśli moje człowieczeństwo określa moje zaangażowanie (w swojej istocie przypadkowe) - to nie ma tu miejsca na optymizm.¹¹⁸

Sartre przedstawia swoją filozofię jako koncepcję zaangażowania (definiowania człowieka przez działanie), przeciwstawnego kwietyzmowi. Całą nadzieję lokuje w działaniu, czyn (możliwość czynu?) jest tym, co pozwala człowiekowi żyć. Stąd określa swą koncepcję jako „moralność czynu i zaangażowania się”¹¹⁹. Według Sartre’a nie ma innej rzeczywistości niż działanie; „człowiek jest tylko i wyłącznie projekcją, istnieje tylko o tyle, o ile realizuje siebie, jest tylko zespołem

¹¹⁸ Por. L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Wyd. Dolnośląskie, Wrocław 1994, s. 49.

¹¹⁹ J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, s. 58. Por. H. Jones, *Autour de l'engagement abusif en art*, „Diotima: Review of Philosophical Research, 1982, nr 10, s. 42 - 46.

swoich czynów, jest tylko swoim własnym życiem”¹²⁰. Człowiek jest taki, jakim jawi się poprzez swoje czyny. Geniusz jest tylko i wyłącznie tym, co wyraża się w dziełach przez niego stworzonych; „...geniusz Prousta jest to całość dzieł Prousta, geniusz Racine’a jest to cykl jego tragedii, poza tym nie ma nic...” - pisze Sartre¹²¹. Przekonanie, że nasze możliwości znacznie przekraczały to, co udało nam się zrealizować, że pozostała w nas cała masa niewyzyskanych predyspozycji i skłonności, które stanowią potencjał nadający nam wartość znacznie wyższą, niż ta, jaka określa nasze czyny, jest dla egzystencjalisty z gruntu fałszywe. Tłumaczenie, że gdyby okoliczności były inne, to i my bylibyśmy inni, lepsi, dywagacje na temat trudności i przeszkód, jakie stanęły na naszej drodze i uniemożliwiły nam samorealizację, chronią nas tylko przed konstatacją o przegranym życiu. To forma samooszukiwania, sposób na ukrycie przed sobą swojej nędzy, uniemożliwiający uzmysłowienie sobie tego podstawowego dla egzystencjalizmu faktu, że człowiek musi angażować się w swoje życie; określać, kim jest, ponieważ poza tym nie ma nic: z jednej strony człowiek w istocie u Sartre’a jest „potencjalnością”, ale z drugiej ta „potencjalność” może zaistnieć dopiero poprzez jej każdorazową aktualizację. Żywione przez egzystencjalizm przekonanie, że liczy się tylko rzeczywistość, być może pozwoli wydobyc się z kwietyzmu, pozwoli uświadomić sobie, że cały potencjał, jaki w sobie dostrzegamy, póki nie zostanie skonfrontowany z rzeczywistością, definiuje nas tylko negatywnie, jako możliwości czy pragnienia poronione, zwodnicze, zaprzepaszczone¹²².

W *Egzystencjalizm jest humanizmem*, na przykładzie swojego ucznia, młodego człowieka szukającego rady, Sartre analizuje zasadni-

¹²⁰ J.P. Sartre, *Egzystencjalizm...*, s. 52.

¹²¹ J.P. Sartre, *Egzystencjalizm...*, s. 54.

¹²² Nie oznacza to jednak, że możliwości już zrealizowane określają nas całkowicie: to, że wczoraj zachowaliśmy się w określony sposób nie przesądza naszego postępowania i jego oceny dzisiaj. Por. J.P. Sartre, *Słowa*, s. 149 - 151. Por. także *L'Être...*, p. *L'origine du néant* (s. 56 - 81).

cze aspekty sytuacji wyboru¹²³. Podstawowym określeniem tej sytuacji jest osamotnienie. To kolejny element tej koncepcji skłaniający do odczytywania jej jako skrajnie pesymistycznej. Zasadniczo problem, przed jakim stoi młody człowiek, można sprowadzić do dylematu: wybrać walkę z okupantem czy też pozostać z matką, służyć jej opieką i wsparciem. Nic nie może mu pomóc w dokonaniu wyboru. Doktryna chrześcijańska jest tu bezradna, gdyż jej wskazania (miłosierdzie, miłość bliźniego, wybór drogi trudniejszej) są zbyt ogólne: jak stwierdzić, który wybór jest trudniejszy; do kogo zastosować przykazanie miłości bliźniego - do matki czy do towarzyszy broni, itd. Jaka forma użyteczności jest doskonalsza: niepewna (choć obejmująca więcej) walka w zespole o realizację wartości dotyczącej ogółu, czy też realna (choć obejmująca mniej) pomoc określonej jednostce. Nie ma tu *apriorycznej* normy, do której można się odwołać. Żadna etyka (moralność) normatywna nie jest tu pomocna. Kant pisze, że człowieka należy zawsze traktować jako cel, nigdy jako środek do celu prowadzący, ale jak tę normę należy stosować w konkretnej sytuacji: młody człowiek opisywany przez Sartre'a ma świadomość, że działanie podjęte ze względu na matkę da bezpośrednie pozytywne rezultaty, podczas gdy efekty zaangażowania w walkę są wątpliwe, gdyż większy jest udział czynników od niego niezależnych. Jego wybór oscyluje więc między dwoma rodzajami moralności: moralnością współczucia, poświęcenia dla jednostki i moralnością o zakresie szerszym, lecz o bardziej wątpliwej skuteczności. Problem analizowany tu przez Sartre'a jest typowy - wszyscy na ogół mamy do czynienia z sytuacjami niejednoznacznymi: wybór jednej z możliwości (wartości) automatycznie sprowadza do roli środka lub unieważnia inne¹²⁴. Muszę dokonać wyboru ze świadomością, że

¹²³ J.P. Sartre, *Egzystencjalizm...*, s. 40 - 45.

¹²⁴ Jako pierwszy wskazywał na to Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej* (por. szczególnie ks. I), analizując, jakie ma to konsekwencje dla etyki jako nauki (nie jest ścisła i nie formułuje ogólnie ważnych zasad).

wybrany sposób działania jest, w swojej istocie, opowiedzeniem się za określoną wartością.

Tutaj pojawia się zasadnicza dla koncepcji Sartre'a teza, dotycząca wartości: wartości są zawsze wątpliwe, bo obejmują zbyt wiele w stosunku do konkretnej sytuacji, przed jaką stoimy. Wyjściem jest oparcie swoich wyborów na instynkcie. Konkluzja, zgodnie z którą podstawą wyboru powinno być uczucie decydujące o kierunku naszego zaangażowania, rodzi kolejne problemy: jak zmierzyć stopień uczucia, co ma stanowić o jego wartości. Wartość swoich uczuć możemy zweryfikować tylko poprzez działanie, które je potwierdzi. „Wartość przywiązania mogę określić tylko w ten sposób, że dokonam czynu, który je potwierdza i określa.”¹²⁵ Tak więc nie da się uprawomocnić swojego zaangażowania poprzez uczucie - popadamy wówczas w błędne koło - ponieważ to czyn uprawomocnia uczucie, buduje je¹²⁶. Nie możemy więc szukać w sobie samych niezawodnego oparcia wskazującego nam kierunek naszego działania; nie możemy także szukać go w żadnym czynniku zewnętrznym (moralności powszechnej). Egzystencjalista, w przeciwieństwie do osoby wierzącej, powie, że w świecie w ogóle nie ma żadnych wskazówek. Ale nawet przyjmując, że są, każdy człowiek musi i tak na własny rachunek dokonać wyboru ich znaczenia i wziąć na siebie pełną odpowiedzialność za dokonany wybór. „Osamotnienie narzuca samodzielny wybór własnego bytu.”¹²⁷ Z osamotnieniem związany jest niepokój. Pojawia się tu kolejne pojęcie - beznadziejność - które Sartre tłumaczy bardzo prosto¹²⁸: w swoich działaniach możemy liczyć tylko na to, co zależy od naszej woli, czy też na pomyślny spłot okoliczności warunkujących nasze działanie. Każde żywione przez nas

¹²⁵ J.P. Sartre, *Egzystencjalizm...*, s. 44 - 45.

¹²⁶ Sartre powołuje się tutaj na A. Gide'a, który pisał, że uczucie, które się gra i uczucie, które się przeżywa są praktycznie nie do odróżnienia: czy potwierdzam to uczucie poprzez czyn, czy też gram je swoim postępowaniem - to w praktyce minimalna różnica. Potwierdza to tezę Sartre'a, że to czyny tłumaczą uczucie, a nie odwrotnie. Por. J.P. Sartre, *Egzystencjalizm...*, s. 45.

¹²⁷ J.P. Sartre, *Egzystencjalizm...*, s. 48.

¹²⁸ Por. J.P. Sartre, *Egzystencjalizm...*, s. 48 - 50.

pragnienie (oczekiwanie) związane jest z elementem niepewności, ponieważ znajdujemy się tu w dziedzinie możliwości. Ale na możliwości możemy liczyć o tyle, o ile ich zespół zawiera się w możliwości mojego działania. W sytuacji, gdy przestają one być ściśle zależne od mojego działania, powinienem przestać się nimi interesować - nic i nikt (Bóg) nie dostosuje możliwości tkwiących w świecie do mojej woli. Czyli, mówiąc inaczej, powinniśmy zajmować się tym, co podlega naszej woli.

Te stoickie elementy mogą brzmieć zaskakująco w koncepcji Sartre'a, podkreślającej zdolności do kreacji i samokreacji człowieka. Odwołuje¹²⁹ się tu Sartre do znanej formuły Kartezjusza, wedle której należy raczej przewycięzać siebie niż świat. Mówiąc inaczej, należy angażować się, mimo że jest to działanie bez nadziei. Ale, wbrew pozorom, widać tu większą zgodność z poglądami Sartre'a: tylko człowiek - jako byt, który jest tym, czym nie jest i nie jest tym, czym jest - leży w pełni w polu swoich możliwości. Inną kwestią jest, czy literalne odczytanie tezy Kartezjusza nie pociąga za sobą kwietystycznych (tak krytykowanych przez Sartre'a) konsekwencji (można i tak odczytać założenia etyki tymczasowej Kartezjusza - jako konformistyczne). Krytyka marksistowska (przytaczana przez Sartre'a) koncepcji zaangażowania¹³⁰ opiera się na wykazaniu indywidualistycznych konsekwencji jego myśli: przedstawia zaangażowanie jako skok w ciemność, samotny i wyizolowany, gdy marksizm podkreśla rolę działań wspólnotowych¹³¹. Sartre w odpowiedzi stara się wykazać, że liczenie na działania w imię wspólnego dobra opiera się na myśleniu życzeniowym, ponieważ człowiek jest wolny, nie istnieje żadna idealna natura ludzka, w oparciu o którą można by oczekiwać takich czy innych działań. Dlatego nie można liczyć na współdziałanie ludzi, tylko z tego tytułu, że zakładamy, iż

¹²⁹ J.P. Sartre, *Egzystencjalizm*, s. 49.

¹³⁰ Por. J.P. Sartre, *Egzystencjalizm...*, s. 49 i dalsze.

¹³¹ Por. A. Schaff, *Marksizm a egzystencjalizm*, Książka i Wiedza, Warszawa 1961. Przywoływana tu książka jest polemiką z artykułem Sartre'a *Marksizm a egzystencjalizm*, napisanym w roku 1957 na zamówienie „Twórczości”.

są dobrzy, dzielają nasze poglądy, ect. A nawet jeśli tak, to nie możemy wiedzieć, jak będzie w przyszłości - są wolni i ich dzisiejsze wybory nie określają tego, kim będą.

Każde zaangażowanie jest pragnieniem realizacji swojej wolności i jako zaangażowanie właśnie obowiązane jest do jednoczesnego (wraz z pragnieniem własnej wolności) pragnienia wolności innych. Za Kantem przyznaje Sartre, że wolność pragnie samej siebie i wolności innych. Niemniej jednak - dla stworzenia moralności - to zasady zbyt abstrakcyjne. Stąd zmienność treści moralności, choć według Sartre'a pewna jej forma jest powszechna: dążenie do praktycznej manifestacji wolności. Nie ma *apriorycznych* zasad (wartości) określających działanie, tak więc każde konkretne zaangażowanie oparte jest na inwencji, odkrywaniu. Jedyną ważną rzeczą jest rozpoznanie, czy ta inwencja realizuje się w imię wolności¹³² - działanie jako manifestacja wolności stanowi powszechną formę moralności. I tylko w tym znaczeniu mamy pełną dowolność wyboru. „Można wybrać wszystko, jeżeli tylko leży to w płaszczyźnie wolnego zaangażowania się.”¹³³

Mateusz, bohater *Dróg wolności*, jest człowiekiem, który traci swą wolność, ponieważ stara się wymknąć wszelkiej sytuacji¹³⁴. Jego postawa to klasyczna „wolność obojętności”, próba świadomości osobowej wycofania się na plan świadomości transcendentalnej i spojrzenia na świat z „Boskiego punktu widzenia”. Niezaangażowanie (w żadne uczucie, sprawę, wartość, nawet we własne życie) staje się dla niego synonimem wolności. Staje się bytem płynnym, obcym wszystkiemu, także sobie samemu. Nie jest to uczucie obcości opisywane przez Camusa, to wolność wyniszczająca samą siebie. Chciał być wolnym - to znaczy niczym. W każdej sytuacji chciał „odzyskać” swą wolność. Jego wolność ma charakter czysto negatywny. Nie rozpoznał istotnego aspektu rzeczywistości ludzkiej, odkrytego przez ontologię: Człowiek

¹³² J.P. Sartre, *Egzystencjalizm...*, s. 76.

¹³³ J.P. Sartre, *Egzystencjalizm...*, s. 78.

¹³⁴ Por. F. Jeanson, *Le probleme...* s. 274 - 277.

nie jest tym, czym jest i jest tym, czym nie jest. A Mateusz próbował być tylko tym, czym nie był. Ucieka od siebie samego, zapominając że ma to sens tylko wtedy, gdy czynione jest na korzyść zaangażowania, które waloryzuje - być wolnym to wybrać.

Antytezą Mateusza jest Brunet, człowiek ogarnięty „duchem powagi”, angażujący się raz na zawsze, nie poddający w wątpliwość charakteru swojego zaangażowania. Ujmuje swoje życie jako przeznaczenie, uzasadnia swe życie poprzez oiektywne wartości, którym podporządkowuje swą wolność. W przeciwieństwie do Mateusza chce być zaangażowany - chce być czymś. Chce „odzyskać” swój projekt, utożsamić go ze sobą, chce być bytem. Jego projekt jest także chybiony, on również „traci” swoją wolność.¹³⁵

Preferencje i uczucia nie mogą stanowić podstawy dla ludzkiej praktyki, nie mogą nią także być wartości - zawsze wątpliwe, gdyż dysponujące, w stosunku do konkretnego przypadku, nadmiarem sensu, który nigdy nie może być zrealizowany. Pozostaje tylko działanie określające i potwierdzające wartość. Pisząc o działaniu, Sartre podkreśla, że jeden czyn, niezależnie od jego wartości, o niczym nie przesądza, nie może być podstawą dla oceny człowieka - każdym kolejnym można go zanegować. Jak pisze Sartre, tchórz może przestać być tchórzem, bohater - bohaterem. „Liczy się tylko całkowite zaangażowanie, żaden pojedynczy wypadek, żaden poszczególny czyn nie angażuje nas całkowicie.”¹³⁶ Zresztą Sartre w późniejszych *Słowach*, wbrew wcześniejszym tezom, podważa przekonanie o pełnej kreatywności i inwencji człowieka. Jak pisze: „... wszyscy się powtarzamy. Świadomość ta, nabyta raczej niedawno, wywołuje zamęt w moich wcześniejszych i niezachwianych poglądach, nie rozpraszając ich jednak całkiem.”¹³⁷

¹³⁵ Por. F. Jeanson, *Le probleme...*, s. 275.

¹³⁶ J. P. Sartre, *Egzystencjalizm...*, s. 57.

¹³⁷ J.P. Sartre, *Słowa*, s. 151.

Moralność, o której pisze Sartre w *Cahiers....*, jest tożsama ze stałą przemianą (*la conversion*) nie tylko mnie, jako podmiotu moich czynów, ale i świata. Nakierowanie na to, co wobec mnie transcendentne, różni jego koncepcję od moralności chrześcijańskiej, której istota sprowadza się do wewnętrznej przemiany człowieka. Celem tej moralności jest taka wewnętrzna przemiana człowieka, by „podołał” się Bogu; co w zasadzie umacnia egoizm świętego, którego celem jest czyste sumienie, wewnętrzny spokój, niezależny od wydarzeń zachodzących w świecie (od występującego w nim zła). Kryterium czysto wewnętrznej doskonałości sprawia, że ta moralność nie wyklucza sytuacji, w której można być moralnym w sytuacji całkowicie niemoralnej. To kwietyzm, wycofanie się ze świata i brak zainteresowania jego prawdziwymi problemami. Z tego wynika niemoralność tej moralności, opartej na przekonaniu, że można być dobrym bez dążenia do zmiany sytuacji, że zło wokół nas nie zakłóca naszego sumienia¹³⁸. Widać tu ewolucję poglądów Sartre’a, który jeszcze w latach czterdziestych (*Egzystencjalizm jest humanizmem*) podkreślał, że działanie powinno skupiać się przede wszystkim na zmianie siebie, bez oglądania się na świat (autentyczność).

Autentyczna moralność natomiast powinna, według Sartre’a, dążyć do celu, który jest poza nią: kubek wody podajemy spragnionemu

¹³⁸ Taka koncepcja moralności chrześcijańskiej, jaką krytykuje tu Sartre, najpełniejszy wymiar znalazła w mistycyzmie, przykładowo u Eckharta, por. Kazanie 10 (Prawdę poznajemy poprzez zwrócenie się ku sobie samemu, wolność od wszystkich rzeczy stworzonych, co daje nam bezpośrednie poznanie Boga), („Dopóki na człowieka mają wpływ czas, przestrzeń, liczba, wielorakość i ilość, nie jest on taki, jaki powinien być, a Bóg pozostaje mu daleki i obcy.”): 41 („Pewien tekst mówi: cnota jest tylko wtedy cnotą, gdy przychodzi od Boga, przez Niego albo w Nim; jedno z tych trzech jest zawsze konieczne. W przeciwnym razie nie byłaby to cnota, gdyż to do czego dążymy poza Bogiem, zbyt jest małe.”); 52 („Ubogi to taki, który nic nie chce, nic nie wie i nic nie ma”). Ubóstwo - wyzbycie się woli, cel - mistyczne zjednoczenie z Bogiem, etyka ukierunkowana na wewnętrzną przemianę człowieka - jej cel - człowiek w pełni uwolniony od wszelkich form posiadania. Otwarcie się na Boga: *abgeschlossenheit* czyli: odosobnienie, oderwanie, dyktans do wszystkiego, co jawi się człowiekowi jako przedmiot poznania, troski, posiadania, działania (cały świat, w którym człowiek żyje, do którego się znajduje w określonej relacji). Por. W. Szymona OP, Komentarz do *Kazań*.

nie dlatego, że sama czynność jest dobra, nie dlatego, że my chcemy być dobrzy, lecz dlatego, że ktoś jest spragniony¹³⁹. Moralność, by nie stać się działaniem abstrakcyjnym, musi zmierzać do zmiany świata.

Dla Sartre'a działanie jest zawsze związane z ryzykiem, bowiem jest hazardem (w rozumieniu wprowadzonym do tradycji filozoficznej przez Pascala), „zakładem o sens”. Najpierw zaangażowanie, dopiero potem liczenie szans - mówi Sartre w *Egzystencjalizm...*: „niekoniecznie trzeba mieć nadzieję, aby coś przedsięwziąć”¹⁴⁰. Między wyborem moralnym a tworzeniem dzieła sztuki dostrzega głęboką analogię: w obydwu nie ma wartości *a priori*, są za to - tak w sztuce, jak i w moralności - wartości, które dają się dostrzec jako „następstwo stosunku między wolą tworzenia a rezultatem”. Wspólnym elementem moralności i sztuki jest tworzenie, kreacja i odkrywczość. Nie ma to nic wspólnego z akceptacją moralności estetycznej. Sartre, podobnie jak Bergson czy Nietzsche, spontaniczność aktywności dostrzega przede wszystkim w twórczości artystycznej. Dzieła sztuki nie da się wyjaśnić za pomocą poprzedzających je przyczyn, wszystko jedno, czy mówimy o przyczynach zewnętrznych (potencjalność tkwiąca w bycie), czy wewnętrznych motywach. Inwencja jest pojęciem wielokrotnie pojawiającym się w rozważaniach Sartre'a. Przejawia się w każdym działaniu, choć najpełniej realizuje w twórczości artystycznej. Oznacza swobodny dobór celu i elementów działania. (Wolność, w swojej istocie, jest twórcza i inwencyjna).

Idea zaangażowania sprowadza się do tego, że wartość określa tylko działanie - potwierdzający ją czyn. Człowiek nie może szukać w sobie niezawodnego oparcia uzasadniającego działanie; preferencje i uczucia nie mogą stanowić podstawy prawomocności ludzkiej praktyki. Mimo że człowiek nie opiera swoich decyzji na z góry uznanych wartościach, to - według Sartre'a - nie rządzi nimi kaprys. Świadomość sytu-

¹³⁹ J.P. Sartre, *Cahiers...*, s. 11.

¹⁴⁰ J.P. Sartre, *Egzystencjalizm...*, s. 52.

acji wyklucza całkowitą dowolność wyboru. Nacisk okoliczności jest taki, że jedną z nich wybrać musi. Dlatego *à priori* nie może przyjąć realizacji określonych wartości (nie może wiedzieć z góry jak należy postąpić).

2.3 Ewolucja Sartre'owskiej koncepcji moralności

Wyjściową tezę Sartre'owskiej refleksji moralnej stanowiło przekonanie o konieczności ufundowania moralności na totalnej wolności. W sformułowaniach najbardziej radykalnych Sartre pisze, że wolność realizuje się tylko i wyłącznie zgodnie z moim „chcę”, a „chcę” stanowi jedyny motyw i jedyne kryterium wyboru. Choć pojawiają się także pojęcia prawdy i dobra jako swoista miara wyboru. Swoista, gdyż stanowią one kryterium czysto formalne. Wybór prawdy jest tożsamy z wyborem w pełni wolnym. Prawda jest tutaj przeciwieństwem złej wiary, w której człowiek rezygnuje z własnego „chcę”. Wartość autentyczności (realizacji wolności) w wymiarze praktycznym ma charakter czysto formalny: „wartość zaangażowania nie należy w żadnym stopniu do wartości obszaru, na jakim się dokonuje”¹⁴¹. Wynika to z całkowitej neutralności aksjologicznej świata, w jakim realizuje się ludzka egzystencja.

Drugie kryterium, jakim jest dobro, także ma charakter formalny. Człowiek nie może wybrać zła, gdyż każdy wybór jest zarazem afirmacją wartości. Wybieramy zawsze dobro - chodzi tu nie tylko o to, co subiektywnie uważamy za dobro, lecz także, a może przede wszystkim o to, jak wyboru dokonujemy¹⁴². Wyłania się tu problem autonomii naszego wyboru: czy jest przejawem naszej pełnej inwencji, czy też opiera się na niezależnych od nas danych zewnętrznych (w istocie, zgodnie z literą tego etapu rozważań Sartre'a, nie ma danych w pełni od

¹⁴¹ K. Pomian, *Egzystencjalizm i filozofia współczesna*, s. 24 -25.

¹⁴² Por. A.L. Zachariasz, *Antropotelizm...*, s. 213.

nas niezależnych, choć my możemy je jako takie potraktować). Na tym etapie kryterium wartości ma charakter formalny i jest nim afirmacja wolności. Nieskrępowane „chcę” jest podstawą i wyboru, i oceny moralnej.

Krytykę tak pojętej koncepcji wolności przedstawia Mounier. Ponieważ jest ona nieokreślona, nieokreślony jest także człowiek z nią utożsamiony. Sartre, rezygnując z pojęcia natury ludzkiej, nie jest w stanie wskazać zachowań bardziej czy mniej ludzkich - nie jest w stanie wskazać kierunku, w jakim powinno zmierzać ludzkie życie (wybory), by człowiek mógł w pełni się zrealizować. Można powiedzieć, że taką kategorią jest u Sartre’a w pełni wolny wybór swojego życia, ale skoro tak rozumiana wolność jest negatywnością, to i samorealizacja na niej oparta może iść w każdym kierunku.¹⁴³ Jeśli świat ludzki - według Mouniera - utożsamimy z absolutną wolnością, pozbawimy wszelkiej istoty i struktury, to wówczas nie ma żadnej podstawy do stwierdzenia, że pewne formy życia są ludzkie czy nieludzkie. „Jeśli każdy człowiek ‘jest’ tylko tym, ‘czym sam się uczyni’, nie ma ani ludzkości, ani historii, ani wspólnoty (jest to zresztą wniosek, który pewni egzystencjaliści ostatecznie przyjmują).”¹⁴⁴ Krytyka dotyczy konsekwencji Sartre’owskiej koncepcji człowieka (struktury człowieka). Ponieważ tak pojęta wolność ma charakter formalny, nie jest ona tym samym, co wolność rzeczywista (metafizyczna). Tak więc słuszne wydaje się stwierdzenie Mouniera, że nie jest ona przywilejem człowieka, lecz ślepą naturą. „Któż ją odróżni od życiowej samowoli i od woli mocy? Jak ona ma być moja, skoro nie mogę jej odrzucić? W jaki sposób przybierze ona ludzkie oblicze, skoro człowiek ma tylko taką postać, jaką mu nadadzą podjęte przezeń decyzje? Kto wyznaczy granice tego, co nie-

¹⁴³ A.L. Zachariasz wskazuje, że konsekwencją pojęcia „pustej świadomości”, która nie jest ograniczana ani przez prawa rozumu teoretycznego, ani praktycznego jest ufundowanie aktów wyboru w nicości. Przy tym sama formalna struktura wyboru decyduje o tym, że człowiek wybiera (konstytuuje) dobro. Por. A.L. Zachariasz, *Antropotelizm...*, s. 201.

¹⁴⁴ E. Mounier, *Personalizm*, w: *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, s. 45.

ludzkie, skoro granica między tym, co ludzkie, a tym, co nieludzkie, zależy tylko od mojego postanowienia? Kto powstrzyma ją od pragnienia doświadczenia, w stanie najwyższej egzaltacji, swojego własnego rozkładu?”¹⁴⁵ Ponieważ wolność pojmowana jest jako absolut, jedyne granice, jakie napotyka, są tworzone przez nią samą; zawsze może przekształcić się w swoje przeciwieństwo. Tak więc nic w jej strukturze nie uzasadnia postulatu egzystencji autentycznej, ponieważ nie płynie z niej ani powinność, ani konieczność określonej formy życia.

Próba określenia tego, czym winna być moralność, jaką podejmuje Sartre w *Cahiers...*, sprowadza ją do czysto subiektywnej wrażliwości i wyklucza istnienie obiektywnych norm dla ludzkiego postępowania. Idealem relacji międzyludzkich przedstawionym w tym dziele jest spotkanie oparte na apelu i bezinteresownej pomocy. Odwołuje się więc do wrażliwości jednej wolności na inną, znajdującą się w trudnej dla siebie sytuacji. Sam Sartre pisze, że oparcie na takim założeniu moralności jest trudne, bowiem ludzie mają różną wrażliwość i dlatego nasz apel może spotkać się z niezrozumieniem czy odmową pomocy. Apel i odpowiadająca mu pomoc opierają się na bezwzględnym poszanowaniu wolności Drugiego. Jak trafnie podkreśla Jędraszewski, właśnie wolność (poprzez taką koncepcję moralności) pragnie ocalić Sartre i to ona znajduje się stale w centrum jego myśli¹⁴⁶.

W *Cahiers...* Sartre stara się wyjść poza perspektywę jednostkowego „chcę” i określić społeczny aspekt ustanawianych przez jednostkę wartości. Punktem wyjścia dla moralności staje się sytuacja społeczno-historyczna. Pokazuje, że wymaganie moralne nie może kierować się do jakiejś abstrakcyjnej powszechności - wówczas samo byłoby czymś abstrakcyjnym i formalnym. Wymaganie moralne skierowane jest do „powszechnej konkretności” (*l’universel concret*), czyli do „zespołu lu-

¹⁴⁵ E. Mounier, *Personalizm*, s. 68.

¹⁴⁶ Por. M. Jędraszewski, *W poszukiwaniu...*, s. 58 - 59.

dzi, którzy znajdują się w tej samej sytuacji historycznej”¹⁴⁷. Moralność więc nie jest zespołem ponadczasowych norm, lecz jest integralnie związana z określonymi realiami historycznymi, w których znajduje się konkretny człowiek. Stąd jest jednocześnie „...indywidualnym, podmiotowym i historycznym przedsięwzięciem”¹⁴⁸. Moralność nie dotyczy więc jednego, indywidualnego człowieka - jest formą relacji jednostki i społeczeństwa ujmowanego nie jako abstrakcja, lecz jako inni. Pociąga to za sobą zmianę koncepcji wolności. Po części zmiana ta dokonała się w *Critique...*, choć radykalniejsze stwierdzenie padło w wywiadzie udzielonym przez Sartre’a na łamach „Forum”: „Jednostka interioryzuje swoje determinacje społeczne: stosunki produkcyjne, rodzinę z czasów dzieciństwa, przeszłość historyczną i społeczne instytucje, po czym reeksterioryzuje to wszystko w działaniach i wyborach, które z kolei odsyłają nas do tego, co zostało zinterioryzowane.”¹⁴⁹

Koncepcja wolności ulega zmianie w późniejszych poglądach Sartre’a. Zapewne jest to skutkiem filiacji Hegłowsko-Marksistowskich. Pojawia się w nich wzgląd na sytuację społeczną. Inwencja świadomości (wolności) zostaje podbudowana naciskiem struktury społecznej, wyrażającym się w sposobie istnienia człowieka i w treściach jego świadomości. Stąd zmiana koncepcji wolności w *Critique...*, poprzez podkreślenie wzajemnego wpływu jednostki i środowiska społecznego: podmiot uwewnętrznia (interioryzuje) determinacje społeczne, przez co tracą one status wpływów jednoznacznie zewnętrznych.

Wartości zawsze są wątpliwe - zawsze obejmują zbyt wiele w stosunku do konkretnego przypadku, dysponują nadmiarem sensu, który nigdy w pełni nie może być zrealizowany. Samo istnienie człowieka obarczone jest potencjalną winą: nie wybiera swojej egzystencji, nie zawdzięcza jej sobie; przy tym każde działanie jest realizacją jednej z

¹⁴⁷ J.P. Sartre, *Cahiers...*, s. 14.

¹⁴⁸ J.P. Sartre, *Cahiers...*, s. 14.

¹⁴⁹ *Sartre o sobie*, „Forum”, 9 (25), 1970.

możliwości, co automatycznie pociąga za sobą uśmiercenie pozostałych. Każde zaangażowanie może być błędne. „Człowiek to daremna pasja”, a całość ludzkiego życia skazana jest na nieuchronną klęskę: „...podtrzymuję myśl, że ludzkie życie jawi się jako porażka; człowiek nie osiąga tego, do czego dążył.... Ogólnie rzecz biorąc, prowadzi to do całkowitego pesymizmu.”¹⁵⁰ Jednocześnie, w tym samym fragmencie, mówi Sartre o nadziei, rozumianej jako powiązanie człowieka i jego celu. Mimo to nie sądzę, by formalne powiązanie nadziei z działaniem zmieniało minorowy ton wypowiedzi Sartre’a Dlaczego? Ponieważ podstawą ludzkiej hierarchii wartości, ludzkich celów jest ostatecznie moralność, a system Sartre’a (wedle jego własnej oceny przedstawionej w *Czasie nadziei*) nie potrafił ani uzasadnić, ani wprowadzić moralności. Pozostaje „mentalna konfuzja” - sprowadzenie dylematów moralnych do niedających się pogodzić żądań.¹⁵¹

Na gruncie filozofii Sartre’a etyka filozoficzna sprowadza się w istocie do analizy sądów wartościujących (sądów moralnych). Trudno jakiegokolwiek konkretne wartości (poza czysto formalnymi - jak autentyczność) potraktować jako konieczną konsekwencję egzystencjalizmu. Egzystencjalizm bowiem, przynajmniej w ujęciu Sartre’a, podkreśla samą możliwość wyboru (wolność), co automatycznie sprawia, że jego konsekwencje (konkretne wartości aktualizowane poprzez wybór) pozostawia jednostce.

3. Antynomie Sartre’owskiej koncepcji odpowiedzialności

3.1 Uniwersalność sądu wartościującego (odpowiedzialność)

Wychodząc z ustaleń ontologicznych, Sartre stwierdza, że sam fakt mojego istnienia jest ingerencją w egzystencję innych ludzi, ogra-

¹⁵⁰ J.P. Sartre, B. Lévi, *Czas nadziei. Rozmowy z roku 1980*, przekł. H. Puszko, Wyd. SPACJA, Warszawa 1996, s. 35.

¹⁵¹ Por. B.H. Slater, *Contradiction and freedom*, s. 317, 329.

niczeniem ich wolności¹⁵². Mój projekt, realizowany poprzez moje działanie, moje ujęcie świata jako sytuacji, obejmuje także Innego, który staje się częścią mojego świata.

Istotnym momentem refleksji Sartre'a jest przekonanie, że wybierając jakąkolwiek wartość, wybieramy idealnie dla wszystkich ludzi¹⁵³. Wybór wiąże się zawsze z afirmacją wybieranej wartości, co oznacza, że wybieramy zawsze dobro (to, co za dobro uważamy). Mówiąc inaczej, nie możemy wybrać zła. Sartre stara się pokazać, że jego filozofia nie jest apoteozą kaprysu, czystego „chcę”. Nic nie może być dobre dla nas, nie będąc dobre dla wszystkich: „to, co jest dobre dla nas, musi być także dobre dla wszystkich”¹⁵⁴. Dążąc do swojej wolności nie mogę nie zabiegać o wolność Innych. - nie ma wolności tam, gdzie godzimy się na jej ograniczenia. Pragnienie wolności źródłowo jest poznaniem innych wolności i analogiczną potrzebą wobec nich - ustanowieniem się „na planie solidarności”.

Sąd wartościujący ma zasadniczo charakter uniwersalny, co oznacza, że uznanie jakiejś wartości jest jednocześnie uznaniem jej idealnie za wartość dla każdego. „Wybierając siebie - wybieram człowieka.”¹⁵⁵ Projekt tego, kim chcę być, jest jednocześnie projektem idealnego obrazu człowieka jako takiego. Wybierając wartość „człowiek znajduje się w sytuacji uporządkowanej, w której sam jest osobiście zaangażowany, przez swój wybór angażuje całą ludzkość i nie może wyboru uniknąć...”¹⁵⁶

Człowiek, jako wolny (wolność), jest odpowiedzialny za świat i za samego siebie. Pojęcia „odpowiedzialności” używa Sartre w potocz-

¹⁵² Por. W. Gromczyński, *Człowiek, ...*, s. 239 - 242.

¹⁵³ Postulat Sartre'a (dzielony z Kantem), by kierować się w życiu tylko tymi zasadami, co do których chcielibyśmy, by stały się powszechne, nie jest ani logicznie, ani psychologicznie ugruntowany: może być - bez popadania w sprzeczność - odrzucony, może być przyjęty, ale wówczas jest decyzją całkowicie arbitralną. Uprawomocnienie poprzez wiarę religijną w koncepcji Sartre'a nie jest możliwe. Por. L. Kołakowski, *Jesli Boga nie ma...*, s. 207 - 208.

¹⁵⁴ J. P. Sartre, *Egzystencjalizm...*, s. 30.

¹⁵⁵ J.P. Sartre, *Egzystencjalizm...*, s. 31.

¹⁵⁶ J.P. Sartre, *Egzystencjalizm...*, s. 67.

nym znaczeniu - odpowiedzialność to: „... świadomość bycia w sposób bezsporny sprawcą jakiegoś wydarzenia albo przedmiotu”¹⁵⁷. W tym znaczeniu byt-dla-siebie jest przytłoczony totalną odpowiedzialnością, bowiem on właśnie jest tym, poprzez kogo to, że „świat jest”, dochodzi do skutku; jest także tym, który urzeczywistnia swój byt, więc każdą sytuację, w jakiej może się znaleźć, musi wziąć na siebie w całości, łącznie z „własnym współczynnikiem sprzeciwu” (tym wszystkim, czego nie akceptuje - ponieważ to wszystko ma dla niego sens tylko na tle zaangażowania, którym jest). Wymóg bezwzględnej odpowiedzialności jest logiczną konsekwencją ujęcia bytu ludzkiego jako wolności. W tym znaczeniu Sartre¹⁵⁸ pisze, że wszystko, co mnie spotyka, jest *moje*; wszystko, co spotyka człowieka od innych ludzi i od niego samego, musi być ludzkie. Nie ma sytuacji nieludzkich - strach, ucieczka, to wszystko, co łączy się z pojęciem złej wiary sprawia, że pewne sytuacje *uznaje* za nieludzkie. Niemniej jednak samo odrzucenie pewnych sfer rzeczywistości jest decyzją ludzką i za nią także ponoszę całkowitą odpowiedzialność. Sytuacja jest moja także dlatego, że stanowi odbicie swobodnego wyboru samego siebie, więc wszystko, co z nią związane jest w tym samym sensie moje (reprezentuje mnie i symbolizuje). Także ja, przy podejmowaniu decyzji co do siebie, decyduję o „współczynniku oporu rzeczy” (nawet to, co jest w nich nie do przewidzenia). Konkluzja jest jasna: nie ma w życiu przypadku ani przypadkowych zdarzeń¹⁵⁹: skoro przed pewnymi sytuacjami nie uchylam się - stają się one moje. Ponoszę pełną odpowiedzialność za świat, ale jest to specyficzna odpowiedzialność. Możemy mówić, że życie nie było naszą decyzją, że nie my powołujemy się do istnienia (choć to tylko podkreślenie swojej przypadkowości resp. faktyczności), ale nie zwalnia nas to z odpowiedzialności. Tak więc „... za wszystko jestem odpowiedzialny,

¹⁵⁷ J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 598.

¹⁵⁸ Por. J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 599.

¹⁵⁹ Nie zmienia to faktu, że człowiek, w swoim istnieniu jest przypadkowy, „wrzuty w świat”, ale - paradoksalnie - to tylko sprawia, że jego odpowiedzialność ma charakter totalny.

oprócz samej tej mojej odpowiedzialności, skoro nie jestem podstawą własnego swojego bytowania”¹⁶⁰. Nie ma ucieczki przed odpowiedzialnością: odmowa uczestnictwa, „wybór niewybierania” jest także manifestacją wolności i pociąga za sobą odpowiedzialność (w ten sposób bowiem realizuję siebie - swoją wolność). Stąd trwoga, która towarzyszy ujmowaniu siebie - jako bytu, który *nie jest* podstawą ani własnego bytu, ani bytu Innych, ani bytu-w-sobie. Ten, kto mimo trwogi urzeczywistnia swój los, jest wolnością, która sama siebie odkrywa i której byt polega właśnie na tym odkrywaniu¹⁶¹. Choć najczęściej - to konkluzja tego fragmentu *L'Être et le Néant* - radzimy sobie z trwogą ucieczką w złą wiarę.

Moralność, według Sartre’a, ma być ufundowana na totalnej wolności i, paradoksalnie, dzięki tej wolności za każdy swój wybór odpowiadamy nie tylko przed sobą, ale także przed wszystkimi ludźmi i za wszystkich ludzi. Każdy wybór jest aktem przyjęcia odpowiedzialności za świat. Ponieważ człowiek jest całkowicie wolny, nie pozostaje mu nic innego, jak wybór i angażowanie siebie w wybrany sposób. Niezależnie od kierunku tego zaangażowania, w sensie idealnym angażuje całą ludzkość. Odpowiedzialność spada w pełni na niego. Tej świadomości, że jest się całkowicie wolnym i w pełni odpowiedzialnym towarzyszy lęk (*angoisse*), stan umysłu, w którym sytuacja jednocześnie nas pociąga i przeraża (odpycha). Ze świadomością całkowitej odpowiedzialności wiążą się niepokój, osamotnienie, beznadziejność. Niepokój wynika z poczucia odpowiedzialności, braku oparcia i osamotnienia, ze świadomości, że jego zaangażowanie nigdy nie ogranicza się do niego samego. Próby zafałszowania sytuacji, uwolnienia się od niepokoju, prowadzą do życia w złej wierze. Bowiem, według Sartre’a, niepokój jest „stanem naturalnym” człowieka, jest nieodłącznie związany z odpowiedzialnością towarzyszącą działaniu - zawsze możemy

¹⁶⁰ J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 600.

¹⁶¹ J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 601.

mieć wątpliwości, czy nasze decyzje i wybory były właściwe; w ich ocenie możemy odwołać się tylko do własnego osądu. Każde pragnienie zawiera w sobie element niepewności, ponieważ każde opiera się na możliwości. „Dla każdego człowieka wszystko przebiega tak, jakby cała ludzkość miała oczy zwrócone na jego czyny i na nich się wzorowała.”¹⁶² Osamotnienie wynika z niemożliwości istnienia Boga i - w konsekwencji - z braku jakiegokolwiek oparcia (w sobie czy świecie). Człowiek w swoich wyborach może liczyć tylko na to, co zależy od jego woli lub na korzystny dla siebie spłot okoliczności warunkujących jego działanie - stąd poczucie beznadziejności. Problematyczność takiej koncepcji odpowiedzialności, według Mouniera, wynika z ufundowania jej na totalnej wolności: „najwyższy paradoks teorii absolutnej odpowiedzialności, według której nie jestem odpowiedzialny wobec niczego. ... Człowiek Sartre’a nie znajduje się wobec niczego, nawet wobec swego sumienia, jak człowiek liberalizmu.”¹⁶³ To aspekt metafizyczny odpowiedzialności. Na jej źródłowy, ontyczny wymiar zwraca uwagę Kołakowski. Według niego odpowiedzialność w rozumieniu Sartre’a jest nie do uniknięcia - nie zależy od moich decyzji. Stąd autentyczność jest „samowiedzą odpowiedzialności”.¹⁶⁴ Odpowiedzialność nie jest kwestią wyboru - jest konsekwencją mojej wolności. Skoro egzystencja poprzedza esencję, to człowiek jest odpowiedzialny za to, czym jest. Pierwszy etap egzystencjalizmu - jak pisze Sartre w *Egzystencjalizm* ...¹⁶⁵ - polega na uświadomieniu człowiekowi jego samotności i całkowitej odpowiedzialności nie tylko za własne istnienie i indywidualny rozwój, jest odpowiedzialny za wszystkich. To odpowiedzialność absolutnie autonomiczna, nie oparta na niczym, nieodwołująca się do niczego zewnętrznego.

¹⁶² J.P. Sartre, *Egzystencjalizm*..., s. 34.

¹⁶³ E. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, s. 328 - 329.

¹⁶⁴ Por. L. Kołakowski, *Filozofia egzystencji*..., s. 20.

¹⁶⁵ Por. J.P. Sartre, *Egzystencjalizm*..., s. 28 i dalsze.

3.2 Odpowiedzialność człowieka „historycznie usytuowanego”

Analizy przedstawione w *L'Être...* dają obraz człowieka, który da się sprowadzić do absolutnej wolności: człowiek nieustannie przekracza samego siebie, dążąc do realizacji swoich przyszłych możliwości; jego czyny i wybory określa tylko swobodnie przyjęty projekt podstawowy, który, w istocie, jest „ontologiczną porażką”. Jeżeli człowiek jest tylko „nieużyteczną pasją”, to wszystkie pragnienia nadawania światu sensu, przekroczenia alienacji, „stworzenia świata nadającego się do zamieszkania”, nie mają najmniejszego znaczenia i w żaden sposób nie wpływają na próby zrozumienia historii¹⁶⁶. Paradoks koncepcji Sartre’a polega na tym, że akceptacja lęku, skrajnej przypadkowości swojej egzystencji ma tutaj jednoznacznie pozytywną waloryzację. Demistyfikacja „poważnego umysłu” to ryzyko skazania całości ludzkiego projektu na nieskuteczność i brak znaczenia. Zakwestionowanie to dotyczy także „ontologicznej dewaluacji możliwości ludzkiej solidarności” (stała groźba wynikająca z istnienia Drugiego). W takim ujęciu nie ma różnicy między kwietyzmem a zaangażowaniem - obie postawy są równie bezużyteczne i bezcelowe. Ale jest i druga strona filozofii wyłożonej w *L'Être...*, przekraczająca konstatacje na temat „suwerenności aksjologicznej” świadomości, wyraźnie odwołująca się do sytuacji historycznej: *d'oeuvre de résistance*¹⁶⁷ - postulat wytrzymania, niepoddawania się, mimo, a może właśnie dlatego, że jest okupacja. Paradoks wielokrotnie przywoływanej wypowiedzi Sartre’a: „nigdy nie byliśmy równie wolni, jak za okupacji niemieckiej”, sam autor tłumaczy bardzo prosto. Działanie nabrało sensu; każda słuszna myśl była zwycięstwem nad wszechobecnym kłamstwem propagandy, osaczenie

¹⁶⁶ Por. R. Wolin, *Sartre, Heidegger et l'intelligibilité de l'histoire*, „Le Temps Modernes”, s. 371 - 373.

¹⁶⁷ Analizowany tekst (*L'Être et le Néant*) pochodzi z 1943 roku, okresu okupacji, powstaje gra słów: *résistance* z tekstu Sartre’a (opór, partyzantka, wytrzymałość) i *Résistance* (francuski Ruch Oporu podczas II wojny światowej).

sprawiło, że każdy gest miał wagę zaangażowania¹⁶⁸. Stąd powojenne zdystansowanie (choć nie zawsze konsekwentne) do najbardziej radykalnych poglądów z okresu „ontologii fundamentalnej”, jak sam Sartre wspomina - gdy po latach przeczytał Wstęp, jakim opatrzył wydanie zbiorowe swoich sztuk („Jakie by nie były okoliczności, gdziekolwiek by się to nie działo, człowiek jest zawsze wolny w swoim wyborze czy będzie zdrajcą, czy nie.”), był właściwie zgorszony¹⁶⁹. W literaturze widać zmianę wyraźniej - druga (*Zwłoka*), a zwłaszcza trzecia część (*Rozpacz*) *Dróg wolności*, samą „panoramiczną” formą literacką i dystansem do bohaterów ilustruje relacje między subiektywnością a historią, przetaczającą się przez Europę. Tak więc w okresie powojennym myśl Sartre’a, jak ujął to F. Jeanson, znalazła się między „realizmem autentyczności Husserla” a „realizmem historycznym Marksa”¹⁷⁰. Stąd pochodzące z tego okresu próby pogodzenia egzystencjalizmu i marksizmu - czyli zwrot w stronę konkretnego historycznego. Wprawdzie marksizm, historycznie, jest przykładem „złej wiary”, ponieważ wywodzi warunki ludzkiej wolności z tego, co materialne (w-sobie), ale mimo to, według Sartre’a, jest nieprzekraczalną filozofią naszych czasów - „...to nie moja wina, jeśli rzeczywistość jest marksistowska”¹⁷¹.

Kwestia historyczności pojawiła się w filozofii Sartre’a wraz z odejściem od Husserla i fascynacją Heideggerem. Próby wprowadzenia tej kategorii do egzystencjalizmu Sartre’a nastroczają szereg problemów: istnieje „ontologiczna przepaść” między „historycznością” (Byt), a historią realną jako epifenomenem Bytu¹⁷²; projekt źródłowy w koncepcji Sartre’a ma charakter zdecydowanie ahistoryczny. Jak się wydaje, *Critique...* jest „projektem czysto filozoficznym”, próbą przeanalizowania formalnych możliwości dialektyki Historii, a nie analizą kon-

¹⁶⁸ Por. R. Wolin, *Sartre, Heidegger...*, s. 373.

¹⁶⁹ Por. J.P. Sartre, *Sartre par Sartre*, w: *Situations*, IX, Gallimard, Paris 1972, s. 99 - 100.

¹⁷⁰ Por. F. Jeanson, *Le problème moral...*, s. 354.

¹⁷¹ Przytaczam za R. Wolin, *Sartre, Heidegger et l'intelligibilité de l'histoire...* s. 376.

¹⁷² Por. R. Wolin, *Sartre, Heidegger et L'intelligibilité de l'histoire*, s. 377.

krete historii realnej¹⁷³. Próba pogodzenia tego, co historyczne, z tym, co indywidualne, zaowocowała poszukiwaniem „jednostkowej uniwersalności”, co widać zwłaszcza w Sartre’owskiej trylogii biograficznej, choć tego typu rozważania pojawiają się i w *Cahiers...* i w *Critique...*¹⁷⁴. Jak można zrozumieć historię rozumianą jako determinacja historyczna poprzedzająca każde możliwe doświadczenie? - to problem, który Sartre stara się rozstrzygnąć w *Critique...* : „jak moglibyśmy zrozumieć, że Historia, wytwór wolnej *praxis* człowieka, zwraca się przeciwko swemu czynnikowi [twórcy] i zmienia się w zdehumanizowaną konieczność, która czyni człowieka przedmiotem procesu historycznego?”¹⁷⁵ Z jednej strony pragnie Sartre zachować pojęcie człowieka jako totalnie wolnego, swobodnego twórcy historii i jej dialektycznego ruchu. Z drugiej przedstawia tezę, że schemat dialektyczny nie jest tylko sposobem ujmowania przez człowieka historii, lecz sama historia posiada taką strukturę dialektyczną, że możemy mówić o tym, iż człowiek jej podlega i jej doświadcza. Historia stanowi jeden sensowny „totalizujący” proces, choć nieukończony i z nie do końca określonymi celami. Teleologiczne ujęcie historii sprowadza człowieka do roli narzędzia jej dialektycznych praw. Można tę kwestię ująć jeszcze inaczej: być może człowiek nie narzuca schematu interpretacyjnego (tu dialektycznego) na swe próby ujęcia i zrozumienia procesów historycznych, lecz rozpoznaje go w historii. Wtedy dałoby się utrzymać przekonanie, że to człowiek jest twórcą historii, a nie jej tworem i odkrywa w historii te prawa i reguły, które sam stworzył. Jeśli zasadniczym rysem naszego odbioru historii jest przekonanie o bezwładzie praktyki i wynikającej z niego samoalienacji, to człowiek rozpoznaje w refleksji to, co sam, często nieświadomie, stworzył. Historia nie jest bytem istniejącym samoistnie,

¹⁷³ Por. M. Contat, M. Rybalka, *Les écrits de Sartre*, s. 338 -339.

¹⁷⁴ Projekt *Critique...* powstał w latach 50-tych, pod wpływem zbliżenia Sartre’a do marksizmu; tytuł i podtytuł („Prolégomènes à toute anthropologie future” - „Przedmowa do wszelkiej przyszłej antropologii”) stanowi ironiczną parafrazę tytułu dzieła Kanta.

¹⁷⁵ Cyt. za M. Contat, M. Rybalka, *Les écrits de Sartre*, s. 339.

niezależnie od działań ludzkich i je wyznaczającym. Jednocześnie Sartre pisze, że historia ludzka posiada „jedną prawdę i jeden sens”¹⁷⁶, co jest trudne do utrzymania bez założenia, że proces historyczny jest konieczny - w tym wypadku trudno utrzymać tezę o wolności i podmiotowości człowieka wobec tejże historii.

Podjęta przez Sartre’a próba połączenia egzystencjalistycznej antropologii z reinterpretowanym marksizmem zawiera w sobie wiele dwuznaczności¹⁷⁷. Każde działanie człowieka w mniejszym lub większym stopniu warunkuje uprzednia sytuacja. Człowiek działa swobodnie, ale nie porusza się w próżni. Także na etapie *L'Être...* Sartre nie przeczył temu, że każda jednostka egzystuje i działa w określonej sytuacji historycznej, niemniej jednak historia, tak jak inne czynniki społeczne, biologiczne, psychologiczne określa i ogranicza działanie ludzkie tylko dlatego i w takim stopniu, w jakim człowiek nadaje im to determinujące znaczenie. W *Critique...* te stwierdzenia nie ulegają zaniegowaniu, ale osłabieniu - Sartre podkreśla tu przymus, jakim są dla jednostki zastane przez nią warunki. Polemizuje ze stoicką tezą, jakoby człowiek był wolny w każdej sytuacji. Twierdzi¹⁷⁸ coś wręcz przeciwnego, że bezwład praktyki, w jakim rozwija się doświadczenie życia, czyni z wszystkich niewolników dokładnie w tym stopniu, w jakim to pole pierwotnie uwarunkowane jest przez brak. Dialektyka zaprezentowana w *Critique...* przybiera postać stosunku między człowiekiem a jego środowiskiem materialnym. Wpływ środowiska materialnego ujmuje Sartre jako dojmujący i sprowadza do uzależnienia sytuacji człowieka od uprzednich warunków społecznych i ekonomicznych.

Ludzkie działanie pociąga za sobą konsekwencje, które stanowią uprzednie warunki dla innych ludzi. Przyjawszy to podstawowe założe-

¹⁷⁶ J.P. Sartre, *Critique...*, s. 635.

¹⁷⁷ K. Pomian uważa, że nie da się pogodzić egzystencjalizmu z doktryną operującą pojęciami społeczeństwa i historii, ponieważ - według niego - istotą egzystencjalizmu jest ontologizacja człowieka i negacja społeczeństwa. Por. K. Pomian, *Sartre - filozof ludzkiej egzystencji*, s. 305 - 307.

¹⁷⁸ J.P. Sartre, *Critique...*, s. 369

nie dotyczące sytuacji człowieka, można nie uznać, że bieg dziejów jest taki, jakiego można było oczekiwać, niemniej jednak w tych ramach działają wolne jednostki. Historia dla Sartre'a to ludzkie działanie poddane naciskowi uprzednich warunków. Ten nacisk może prowadzić do zniewolenia, choć nie niszczy podstawowej wolności człowieka, dzięki której zachowuje on stale zdolność do przekraczania własnego zniewolenia. Czyli Sartre w samym człowieku szuka warunków możliwości dialektyki historii. Historia w tym ujęciu nie jest niczym innym, jak rozwojem zasadniczego dialektycznego stosunku między człowiekiem a środowiskiem. Historia - „... rzeczy będą takimi, jakimi człowiek zdecyduje, że mają być”¹⁷⁹. Tylko tak rozumiana historia umożliwia sensowną praktykę ludzką. Nie można - według Sartre'a - ufundować *praxis* w rzeczywistości, która jest tylko manifestacją nieistotnych momentów radykalnie nieludzkiego procesu.

Critique... dotyczy w mniejszym stopniu jednostki, w większym historii (prób jej zrozumienia), człowieka jako elementu grupy, działań grupowych, grupy przekraczającej daną sytuację społeczną i dążącej do urzeczywistnienia nowego społeczeństwa. Mimo że Sartre podkreśla tu znaczenie grupy, opisy natury, pochodzenia i mechanizmów jej rozpadu wyraźnie pokazują, że i tu czynnikiem podstawowym jest nadal jednostka - wolna i działająca¹⁸⁰. Mounier wskazuje, że w koncepcji Sartre'a nie ma miejsca na coś, co można by określić jako „wspólny los ludzkości”. „Rygorystyczny egzystencjalizm dopuszcza historię, ale trzepoczącą się niepewnie w prądzie czasu i wolności, pozbawioną

¹⁷⁹ J.P. Sartre, *Egzystencjalizm...*, s. 51 - 52..

¹⁸⁰ Jeden z podstawowych zarzutów Sartre'a wobec współczesnego mu marksizmu dotyczył sprowadzania całej rzeczywistości ludzkiej do pojęć ogólnych, unifikacji tego, co jednostkowe, indywidualne i różnorodne. „Myśleć - dla większości marksistów oznacza rozpuszczać to, co szczególne, w tym, co ogólne.” Por. J.P. Sartre, *Marksizm i egzystencjalizm*, „Twórczość”, 1957, nr 4, przekł. J. Lisowski, s. 47 - 48. „Robotnik przestaje być żywym człowiekiem, który zmienia się razem z otaczającym go światem: staje się platońską Ideą.” Tamże, s. 67.

struktury i celu. W tym punkcie przeciwstawia się zarówno chrześcijaństwu, jak i marksizmowi.”¹⁸¹

Determinujący wpływ przyrody jest czymś, co - według Sartre’a - można swobodnie przekroczyć, gdyż sprowadza się do wyobcowania od siebie (samoalienacji). Krytyka marksistowska zarzucała Sartre’owi to pominięcie dialektyki przyrody w analizach¹⁸². Marksizm społeczną praktykę ujmował w perspektywie znoszenia przez człowieka już istniejących relacji między nim a naturą; jako proces przeobrażania natury i samego siebie, w którym określonej formie stosunków człowieka z przyrodą odpowiadają określone formy relacji międzyludzkich. Zmiana jednego elementu pociąga za sobą zmianę pozostałych - więc między człowiekiem a naturą ma charakter dialektyczny - konkretna postać opozycji między człowiekiem a naturą jest znoszona i zastępowana przez inną. Analogicznie dialektyczny charakter ma więc między jednostką a społeczeństwem¹⁸³.

Sartre próbuje tutaj rozszerzyć perspektywę badań o elementy społeczne i historyczne, by w ich świetle zrozumieć istnienie wolności wyalienowanej. Inaczej mówiąc, rzeczywistość historyczna¹⁸⁴ ujmowana jest przez niego jako zasadniczy, istotowo nieprzewycięzalny czynnik alienujący ludzką praxis. Jak pisze H. Lefebvre - „...egzystencjalizm zachował tylko jedną stronę heglowskiego przeciwieństwa - stronę bolesciwą, ‘nieszczęsną świadomość’, i ponadto stronę statyczną. Odrzucał drugi człon: stronę dynamiczną i optymistyczną, ruch, który przebija i rozwiązuje przeciwieństwa, wszelkie przeciwień-

¹⁸¹ E. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, s. 210.

¹⁸² Na istotową nieprzekładalność fenomenologii egzystencjalnej i punktu widzenia nauk przyrodniczych wskazuje H.D. Rice w *Whitehead and Existential Phenomenology: Is a Synthesis Possible?*, „Philosophy Today”, 1989, 33 (2), s. 183 i dalsze. Por. także G. Lukács, *Wprowadzenie do ontologii bytu społecznego*, cz. I, przekł. K. Ślęczka, PWN, Warszawa 1982, s. 153 (Zarzut wobec Sartre’a dotyczy „antropologizacji” przyrody.) Przyroda jako jeden z aspektów tego, co dane nie leżała w polu zainteresowań Sartre’a - ani filozoficznych, ani czysto ludzkich.

¹⁸³ Por. K. Pomian, *Egzystencjalizm i filozofia współczesna*, s. 46.

¹⁸⁴ G. Lukács w polemice z Sartrem stwierdza, że „kategoria historyczności” została do jego filozofii sztucznie dodana i niczego w niej nie zmienia. Por. G. Lukács, *Wprowadzenie do ontologii bytu społecznego*, s. 153.

stwa i wszelkie konflikty.”¹⁸⁵ Sartre w takim ujęciu problemu widzi szansę na pogodzenie perspektywy „egzystencjalnego konkretnego” i warunkujących go „czynników ogólnych”. Wielokrotnie, w różnych tekstach, analizował postać i życie Flauberta¹⁸⁶, pokazując „wzajemność perspektywiczną” indywidualnych predyspozycji i szeroko rozumianej sytuacji społecznej. Sartre stara się pokazać, że dany projekt indywidualny, który obejmuje także wyobrażenie swojego miejsca i roli w społeczeństwie, może realizować się tylko w określonych warunkach historycznych. Zmiana sytuacji, w przypadku Flauberta, „dezaktualizuje” jego projekt. „Jego prywatne nieszczęścia mogły być ‘znoszone ze stoicyzmem’ jedynie w ramach społeczeństwa niezmiennego. I kiedy myślał o wyzbyciu się cech mieszczańskich, zamierzał tego dokonać własnymi siłami, kosztem własnej chwalebnej przemiany, lecz pod warunkiem, że mieszczaństwo pozostanie, poza nim i w nim, jak sęp Prometeusza, żrąc mu wątrobę, tym samym potęgując nawet jego chwałę i, za jednym zamachem, pozbawiając go wszelkich trosk materialnych.”¹⁸⁷ Urodził się w rodzinie mieszczańskiej, wychowano go na mieszczanina, poprzez określoną, właściwą tej rodzinie sytuację uczył się przystosowania do swojej klasy - rozumował i odczuwał jak mieszczaninem, ponieważ „zrobiono z niego mieszczanina”. W tym świetle przedstawia Sartre jego wybór źródłowy: Flaubert pisze, by „...zabijać mieszczaństwo słowami”¹⁸⁸. Sartre pisze: „Nie ma przypadków: dziecko staje się takim czy innym człowiekiem, bo ogólne przeżywa jako szczegółowe.”¹⁸⁹ Genet - według Sartre’a był w pełni uwarunkowany, by być

¹⁸⁵ H. Lefebvre, *Marksizm i myśl francuska*, przekł. J. Strzelecki, „Twórczość”, 1957, nr 4, s. 12. Autor sytuuje egzystencjalizm nie w nurcie filozofii heglowsko-marksistowskiej, lecz Fichtego i Schellinga.

¹⁸⁶ Sylwetka Flauberta pojawia się w tekstach *Marksizm i egzystencjalizm, Czym jest literatura?*, *Słowa i - przede wszystkim w monumentalnej biografii *L'Idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857* (to ostatnie omawiam w dalszej części pracy).*

¹⁸⁷ J.P. Sartre, *Idiota w rodzinie*, przekł. J. Waczków, Wyd. słowo/ obraz terytoria, Gdańsk 2000, s. 14.

¹⁸⁸ J.P. Sartre, *Marksizm i egzystencjalizm*, s. 73.

¹⁸⁹ J.P. Sartre, *Marksizm i egzystencjalizm*, s. 51 - 52.

złodziejem, a stał się poetą. Pojawia się tu kolejny raz idea, że żaden czynnik zewnętrzny nie jest w pełni determinujący i każdy zawsze może zrobić coś z tym, co z niego zrobiono.

Critique... przedstawia relacje ja - Inny i związane z nią zagrożenie odwołując się nie do kategorii spojrzenia, lecz braku¹⁹⁰. Próba uzgodnienia egzystencjalizmu z marksizmem dała definicję człowieka jako „praktycznego organizmu, który żyje wraz z wieloma innymi organizmami w polu braku”¹⁹¹.

Nawiązania do Hegla i Marksa pojawiają się zwłaszcza tam, gdzie Sartre usiłuje określić relacje podmiotowości z rzeczami: percepcję, preontologiczne rozumienie Bytu, totalizującą praktykę; przeciwstawienie Heglowskiej dialektyce zaś tam, gdzie podkreśla autonomię świadomości, skończoność bytu ludzkiego, uniemożliwiającą jego pełną identyfikację z Bytem, nieredukowalność relacji z innymi (społeczeństwem). Sartre (w przeciwieństwie do Hegla) poszukuje takiej relacji, w której byt i nicość, rzeczy i świadomość, przedmiot i podmiot, posiadanie i istnienie, egzystencja i esencja, łączą się ze sobą w dynamiczną totalność i odsłaniają jako jej elementy, nieredukowalne ani do siebie, ani do owej totalności, zachowujące we wzajemnych stosunkach autonomię i odrębność ontologiczną, a jednocześnie sprzężone w taki sposób, że bez siebie istnieć nie mogą (bez tej łączącej je relacji, stanowiącej o ich dwustronnej zależności, a jednocześnie przeciwieństwie)¹⁹². Analogicznie rozumie historię - jako nieskończony proces znoszenia starych przeciwieństw i odradzania się ich w nowej postaci. Także tutaj jądro koncepcji Sartre’a pozostaje niezmiennie: tylko byt on-

¹⁹⁰ Samo pojęcie “braku” pojawia się już w analizach z *L'Être...*, jako jeden z wyznaczników egzystencji ludzkiej wynikający z jej ontologicznej struktury; w *Critique...* dotyczy uwarunkowań sytuacyjnych dla-siebie.

¹⁹¹ J.P. Sartre, *Critique...*, s. 688.

¹⁹² Według Sartre’a marksizm, skupiając się na analizie uwarunkowań zewnętrznych, podkreślając zasadniczą heteronomię podmiotu w stosunku do przedmiotu nie jest w stanie wyjaśnić ludzkiej wolności. Por. J.P. Sartre, *Situations*, III, (1949), ed. 1976, s. 194. Por. N. Tertulian, *Entre Heidegger et Marx*, „Les Temps Modernes”, 1990, nr 531 - 533, „Témoins de Sartre”, s. 405 i dalsze.

tologicznie wolny może mieć projekt swojego wyzwolenia. Tę tezę ujmuje Sartre w dwóch aspektach: po pierwsze - byt definitywnie określony nawet nie może myśleć o jakimkolwiek wyzwoleniu, po drugie - człowiek wolny może dążyć do wyzwolenia, ponieważ nie w tym samym aspekcie bytu jest wolny i związany¹⁹³.

U Sartre'a następuje utożsamienie intencjonalności z praktyką, a praktyki z totalizacją - historia jest sferą bytu, w której istnienie polega na totalizowaniu (organizowaniu w uporządkowaną całość tak rzeczy, jak i siebie)¹⁹⁴. Jednostkowa praktyka tworzy artefakty, które, mimo że są produktami człowieka, mają jakąś inercję i mocą bezwładu trwają po zakończeniu aktu, który je zrealizował (sfera *pratico-inerte*). Z drugiej strony, indywidualna praktyka jest nieustannym reintegrowaniem owych artefaktów, pozbawianiem ich owego bezwładu i ponownym (stałym) włączaniem do sfery działania (i struktur całościowych). Totalizowanie się indywiduum jest nie tylko formą jego relacji z rzeczami, jest jednocześnie ustanawianiem i interioryzowaniem jego relacji z innymi - tworzeniem grup i klas. Jest także interioryzowaniem kultury (przeszłości) i dzięki temu pozbawianiem jej bezwładu, ożywianiem i przywracaniem (poprzez eksterioryzację) ludzkiej praktyce. Kultura stanowi strukturę całościową, która nie może być sprowadzana do zbioru izolowanych od siebie rzeczy; jest wytworem praktyki społecznej, nie zaś aktywności indywidualnej. Podmiotowość kolektywną (społeczeństwo) - zespalają relacje, które ulegają interioryzacji w toku totalizacji. Owa podmiotowość działa (totalizuje się) w usiłowaniach uporządkowania, zorganizowania w całość tak siebie, jak i natury. Mimo to indywiduum, stanowiące część tej podmiotowości kolektywnej, jest czymś do zbiorowości nieredukowalnym, specyficznym, choć jedno-

¹⁹³ Por. M. Kail, *La critique sartrienne du matérialisme*, „Les Temps Modernes”, 1990, nr 531 - 533, „Témoins de Sartre”, s. 347.

¹⁹⁴ Por. H. Rizk, *L'humain, le collectif et l'Histoire: l'individu, raison constituante de la dialectique*, „Les Temps Modernes”, 1990, nr 531 - 533, „Témoins de Sartre”, s. 439 i dalsze. Por. K. Pomian, *Egzystencjalizm i filozofia współczesna*, w: *Filozofia egzystencjalna*, s. 44 - 45.

częśnie jest produktem tej zbiorowości i historii (interioryzuje - w toku działalności praktycznej - konstytuując ową podmiotowość relacje). Najogólniej mówiąc, celem ludzkiej *praxis* jest - według Sartre'a - uczynienie świata „bardziej ludzkim”, „nadającym się do zamieszkania”.

4. Możliwości egzystencji autentycznej

4.1 Zła wiara (alienacja)

L'Être et le Néant w opinii samego Sartre'a jest w istocie opisem i analizą świadomości nieczystej - „eidetyką złej wiary” (*eidétique de la mauvaise foi*)¹⁹⁵. Rozważania prezentowane w tym tekście dotyczą zasadniczo świadomości irrefleksyjnej¹⁹⁶, jako pierwotnej (w sensie genetycznym) formy bycia-w-świecie. Zła wiara (brak świadomości siebie jako wolności) jest naturalnym nastawieniem tego typu świadomości. Świadomość rozpoznaje i ujmuje siebie jako wolność dopiero na poziomie refleksji czystej. Jednak typową formą refleksji jest refleksja nieczysta i współwinna, która także nie jest wolna od złej wiary, stąd zła wiara rozumiana jako szczególny sposób bycia świadomości polegający na próbie ucieczki od odpowiedzialności i wolności wydaje się być dla Sartre'a naturalnym nastawieniem świadomości. Jest charakterystyczny dla egzystencji nieautentycznej, która dla Sartre'a ma wyraźnie negatywne konotacje moralne. (Na etapie *L'Être et le Néant* wskazuje na autentyczność jako podstawową normę moralną).

Ponieważ świadomości, że jest się całkowicie wolnym i odpowiedzialnym towarzyszy lęk, człowiek może próbować zwodzić siebie, przyjmując pewne formy determinizmu, by zrzucić odpowiedzialność

¹⁹⁵ Por J.P. Sartre, *Situations*, IV, s. 196.

¹⁹⁶ Por. par. „Świadomość irrefleksyjna jako podstawowy sposób bycia w świecie” niniejszej pracy.

(zdjąć ją z własnego wyboru) na Boga, dziedziczność, własną naturę, społeczeństwo, sytuację historyczną czy namiętności. Takie tłumaczenie swoich wyborów sprawia, że stajemy się człowiekiem złej wiary - petryfikujemy swoją wolność, sprowadzając ją do stanu rzeczy pośród innych rzeczy. Ucieczka przed uznaniem własnej wolności może przybierać różne formy: dystansowania się wobec swojego postępowania - traktuję je wówczas jako przelotne kaprysy bez znaczenia lub tak zwanej „szczerości”, gdy przyznaję się otwarcie do bycia tym, czym czynią mnie moje uczynki. Ta ostatnia postawa sprawia, że ujmuję siebie jako rzecz, coś wobec mnie zewnętrznego, a więc od mojej woli niezależnego (przyznaję, że mam jakąś, niezależną od moich decyzji, „naturę”). Obie postawy w swojej strukturze są analogiczne - zmierzają do zakwestionowania własnej wolności i odpowiedzialności. W obu pozostają w złej wierze¹⁹⁷.

Ontologiczna dwuznaczność bytu ludzkiego (nie jest tym, czym jest i jest tym, czym nie jest) sprawia, że bycie w złej wierze jest sytuacją dwuznaczną i poprzez dwuznaczne pojęcia opisywaną. Człowiek może być zasadniczo świadomy swojej wolności i jednocześnie utożsamiać się ze swoją przeszłością, co w praktyce sprowadza się do ukrywania przed sobą swojej całkowitej wolności. Źródłem takiej postawy jest lęk; jej istotę stanowi wiara w pojęcia tworzone po to, by przekonać samego siebie. Zła wiara nie jest efektem skonstruowania siatki pojęć i trudu, by za ich pomocą przekonać się, przeciwnie, już sam projekt złej wiary u źródła musi mieć złą wiarę¹⁹⁸. W istocie zła wiara nie jest przekonaniem samego siebie - opiera się na tych tezach dotyczących rzeczywistości i nas samych, co do których od początku byliśmy przekonani. Bowiem podstawowy problem złej wiary wynika z tego, że mimo wszystko jest ona wiarą. Nie może więc być cynizmem

¹⁹⁷ Por. J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 90 - 93.

¹⁹⁸ Por. J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 103.

ani kłamstwem¹⁹⁹. Kłamstwo wiąże się z premedytacją; kłamiąc wiem, że oszukuję, natomiast zła wiara jest mieszaniną wiedzy i niewiedzy, nigdy nie jest fałszem zakładanym wprost. Dlatego zła wiara jest postawą dwuznaczną: postanowienia czynione w niej wprost byłyby cynizmem, nie wiarą; szczerą wiarą, że są one niewinne byłaby dobrą wiarą - dlatego wybór bycia w złej wierze nigdy nie jest czyniony wprost; zła wiara od początku naznaczona jest ambiwalencją - jednocześnie w siebie wierzy i nie wierzy. W złej wierze nie zachowujemy norm i kryteriów prawdy akceptowanych w dobrej wierze²⁰⁰. Tak więc zła wiara zmienia naturę prawdy. Dobra wiara wie, że intuicyjne rozpoznanie musi skończyć się decyzją i pragnieniem tego, co *jest*. Zła wiara robi wszystko, by nie dać się przekształcić w dobrą wiarę. Ambiwalencja złej wiary decyduje o całej postawie tego, który ją przyjmuje. Niesie ona ze sobą określoną postawę, określony sposób myślenia, specyficzny byt przedmiotów: byt w świecie złej wiary jest tym, czym nie jest i nie jest tym, czym jest²⁰¹. Projekt pierwotny złej wiary określa naturę jej roszczeń: cała przejawia się w zasadzie, by nie wymagać zbyt wiele; uznawać, mimo braku przekonania, czy zawieszać sąd, mimo oczywistości tego, że wiara jest decyzją. Pierwotny projekt złej wiary jest postanowieniem (uczynionym w złej wierze) co do natury wiary. Bycie w złej wierze nie jest ani decyzją opartą na refleksji, ani aktem woli, lecz „spontanyczną determinacją naszego bytu”²⁰². Umieszczenie się w złej wierze jest analogiczne (co do natury aktu) do zasypiania - i jak każdy typ bycia-w-świecie zmierza, mimo niestabilnej struktury, do utrwalania się. Zła wiara jest świadoma owej niestabilności i dąży do jej zniwelowania poprzez projekcję tej niestabilności na struktury bytu i naturę

¹⁹⁹ R.E. Santoni polemizuje z wyrażanym przez Sartre’a *explicite* przekonaniem, że zła wiara nie jest cyniczna; według autora przeciwnie, jest cyniczna w sensie, jaki sam Sartre przypisuje „cynicznej świadomości”. Por. R.E. Santoni, *The Cynicism of Sartre’s „Bad Faith”*, „International Philosophical Quarterly”, 1990, 30 (1), s.3 i dalsze.

²⁰⁰ Por. J.P. Sartre, *L’Être...*, s. 103.

²⁰¹ Por. J.P. Sartre, *l’Être...*, s. 103.

²⁰² Por. J.P. Sartre, *L’Être...*, s. 103.

„bycia przekonany”. Musi więc istnieć pierwotna możliwość wiary, która pragnie być „źle przekonana”. „Wierzę” bywa substytutem „bycia przekonany” (Sartre odwołuje się do Hegłowskiej „bezpośredniości” - wiary prostaczka); świadomość wiary natomiast sprowadza ją do subiektywnej determinacji. Tak więc słowo „wierzyć” stosuje się w równym stopniu do niezachwianej wiary (na przykład religijnej), co do jej czysto subiektywnych aktów, w których wiem, że jakiś stan rzeczy jest tylko kwestią mojej wiary. Nie-tetyczna świadomość wierzenia niszczy sam akt wiary, ale jest wpisana w strukturę świadomości prerefleksywnej: byt wierzenia jest jednocześnie świadomością tego wierzenia²⁰³. Ponieważ byt świadomości polega na czynieniu się bytem - na przewyciężaniu siebie samej, wierzenie musi być bytem, który kwestionuje się w swoim własnym bycie, który przedstawia się sobie tylko negując się. Tak więc projekt bycia w złej wierze bazuje na naturalnej tendencji świadomości do negowania się.

Celem pierwotnego aktu złej wiary jest niemożliwa ucieczka od tego, czym się jest. „Zła wiara” stanowi próbę ucieczki przed trwogą, zawsze jednak bezcelową, gdyż w istocie jest sposobem uświadomienia sobie trwogi, przed którą się ucieka, ale którą się jest. „Jednym słowem, uciekam, aby nie wiedzieć, ale nie mogę nie wiedzieć, że uciekam i ucieczka od trwogi jest tylko sposobem uświadamiania sobie trwogi. Tak więc, ściśle rzecz biorąc, nie sposób jej ani ukryć, ani uniknąć. Jednak ucieczka od trwogi i bycie trwogą nie mogą być dokładnie tym samym: jeżeli jestem swoją trwogą, to po to, by od niej uciekać, muszę mieć możliwość odwrócenia się od tego, czym jestem; mogę być trwogą w modusie nie-bycia-ni, że wewnątrz samej trwogi mogę dysponować neantyzującą mocą. Ta moc neantyzująca neantyzuje trwogę, od której uciekam i neantyzuje siebie samą, albowiem jestem trwogą, od której uciekam. ... w złej wierze jesteśmy trwogą i ucieczką od trwogi w jednej i tej samej świadomości. Jeżeli zła wiara ma być możliwa,

²⁰³ J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 104.

powinniśmy móc odnaleźć w tej samej świadomości jedność bytu i niebytu, byt-dla-niebytu. ... zła wiara jest momentalna.”²⁰⁴

Ten akt świadomości, jakim jest „zła wiara”, pokazuje wewnętrzną strukturę świadomości aktualnej („momentalnej”). Zła wiara jest możliwa dzięki temu, że każda świadomość aktualna wyrywa się własnemu bytowi, nie jest z nim do końca tożsama (jest „jednością bytu i niebytu”). Dwie bezpośrednie postawy, jakie możemy zająć wobec swojej egzystencji (zła wiara i istnienie autentyczne), uwarunkowane są jej naturą i jej bezpośrednim stosunkiem do bytu-w-sobie. „Dobra wiara pragnie uciec od głębokiego rozpadu mojego bytu ku bytowi-w-sobie, którym powinna ona być, a nie jest. Zła wiara pragnie uciec od bytu-w-sobie ku głębokiemu rozpadowi mego bytu. Ale sam ten rozpad jest przez nią zaprzeczany, podobnie jak zaprzecza ona temu, że jest złą wiarą.”²⁰⁵ I zasadnicza konkluzja: „Jeżeli zła wiara jest możliwa, znaczy to, że jest ona bezpośrednią i permanentną groźbą wszelkiego projektu bytu ludzkiego, że świadomość zawiera w swoim bycie stałe ryzyko popadnięcia w złą wiarę. Źródłem tego ryzyka jest to, że świadomość jest w swoim bycie tym, czym nie jest, i że zarazem nie jest tym, czym jest.”²⁰⁶ Tak więc zła wiara nie jest jakimś „skrzywieniem mentalnym”, błędem, którego w prosty sposób można się wystrzegać - jest „stałą groźbą” ludzkiej egzystencji, wynikającą z jej wewnętrznej dwuznaczności. Adekwatna samowiedza, czyli uchwycenie siebie jako niczym nieuwarunkowanej wolności, uzyskiwana jest w aktach refleksji czystej (poprzez psychoanalizę egzystencjalną) i tylko ona pozwala nam być „w dobrej wierze”.

²⁰⁴ J.P. Sartre, *L'Être...*, w: *Problem nicości*, s. 56 - 58.

²⁰⁵ “La bonne foi cherche à fuir la désagrégation intime de mon être vers l'en-soi qu'elle devait être et n'est point. La mauvaise foi cherche à fuir l'en-soi dans la désagrégation intime de mon être.” J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 105.

²⁰⁶ “Si la mauvaise foi est possible, c'est qu'elle est la menace immédiate et permanente de tout projet de l'être humain, c'est que la conscience recèle en son être un risque permanent de mauvaise foi.. Et l'origine de ce risque, c'est que la conscience, à la fois et dans son être, est ce qu'elle n'est pas et n'est pas ce qu'elle est.” J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 106.

Jednak pierwszy poziom refleksji stanowi refleksja nieczysta i współwinna. Doświadczenie czystej trwogi - źródłowe rozpoznanie siebie jako wolności - nie jest automatyczną konsekwencją przeniesienia się na poziom refleksji. Trwoga pojawia się zawsze jako struktura świadomości refleksyjnej, ujmującej świadomość nierefleksyjną, ale wobec tej trwogi możemy zająć różne postawy. Postawa ucieczkowa jest, według Sartre'a, najbardziej podstawowym i bezpośrednim zachowaniem, jakie przejawiamy w obliczu trwogi. To, co określa się jako determinizm psychologiczny, jest - według Sartre'a - w pierwotnej formie refleksyjnym zachowaniem wobec trwogi: to przekonanie o istnienia w nas antagonistycznych, spetryfikowanych pragnień i motywów; wskazywanie związków przeszłości z teraźniejszością i teraźniejszości z przyszłością. „Determinizm wyposaża nas w *naturę*, odpowiedzialną jakoby za nasze czyny, a z samych czynów robi transcendensy, obdarzając je bezwładem i zewnętrżnością, przypisując im podstawę w czymś innym niż one same.”²⁰⁷ Determinizm, poprzez negowanie transcendującego charakteru rzeczywistości ludzkiej, jest koncepcją „wybitnie pocieszającą”. Sprowadza człowieka do bytu, który „zawsze jest tylko tym, czym jest”, do absolutnej pozytywności bytu-w-sobie. Determinizm stanowi wprawdzie refleksyjną obronę przed trwogą, ale nie jest nam dany w postaci refleksyjnej intuicji. Nie jest w stanie stłumić „oczywistej intuicji wolności”, dlatego jawi się jako koncepcja teoretyczna czy przekonanie o charakterze ochronnym, jako granica możliwej ucieczki przed trwogą. Mimo tych prób ucieczki przed wolnością, „w każdej chwili jesteśmy rzućni w świat i w każdej chwili się angażujemy.”²⁰⁸ Postawa nierefleksyjna, w której „działamy zanim ustanowimy swoje możliwości”, sprawia, że granica między teraźniejszością, a przyszłością i przeszłością zaciera się. Stąd poczucie ich realności i niezależności od mojej świadomości. Paradoks ludzkiej egzystencji po-

²⁰⁷ J.P. Sartre, *L'Être...*, w: *Problem nicości*, s. 52 .

²⁰⁸ J.P. Sartre, *L'Être...*, w: *Problem nicości*, s. 49.

lega na tym, że swą „dwuznaczność egzystencjalną”, warunek bycia dla-siebie (wolność) traktuje jednocześnie jako coś nieznośnego, co należy wyeliminować. Dlatego pokusa „złej wiary” (nieautentyczności) jest zawsze obecna jako próba ucieczki przed przypadkowością. Analogicznie to, co określamy jako codzienną moralność, wyklucza trwogę etyczną. Taka trwoga pojawia się dopiero wtedy, gdy ujmuję siebie w źródłowym stosunku do wartości, czyli jako ich twórcę. Typowe (oparte na złej wierze) zachowanie wobec wartości ma jednak charakter uspokajający - przypisuje się im w pełni od świadomości niezależny, przedmiotowy sposób istnienia.

Niemniej jednak człowiek nie może - paradoksalnie (to granica jego wolności) - unieważnić siebie jako możliwości. Kres wszystkich możliwości, uzyskanie formy absolutnie trwałej i skończonej, to nic innego jak śmierć. Dlatego także rezygnacja ze zmiany, odmowa zaangażowania, są przejawami wolnej aktywności i muszą być przez nią podtrzymywane - stąd istnienie jest ciągle otwarte na realizację innej możliwości. Pragnienie istnienia rzeczowego, na sposób bytu w pełni określonego, samym tym pragnieniem wykracza poza ten byt²⁰⁹. Świadomość nigdy nie osiągnie stanu równowagi. Akceptacja przedmiotowego sposobu istnienia jest przejawem nieprzedmiotowego sposobu istnienia człowieka jako wolności (jest jego wyborem) i nie zwalnia z odpowiedzialności.

Analizy świadomości nieczystej i współwinnej, przeprowadzone w *L'Être et le Néant*, skupiają się na podmiocie, nie dotyczą uwarunkowań społecznych czy historycznych. W *Cahiers pour une morale* (książka wydana w 1983 roku z notatek napisanych po *L'Être...*, z których planowana była rozprawa o moralności - pomysł nigdy nie został zrealizowany do końca) Sartre stara się problem złej wiary - tu pojawia się termin alienacja - rozpatrywać w szerszym, wcześniej w jego filozo-

²⁰⁹ Por. W. Gromczyński, *Człowiek...*, s. 262 - 263.

fii słabo akcentowanym, kontekście²¹⁰. „Przez alienację rozumiemy pewien typ relacji, jakie człowiek nawiązuje z samym sobą, z innymi i ze światem, a także kiedy zakłada priorytet ontologiczny Drugiego.”²¹¹ Nie dotyczy to jakiegoś konkretnego innego, lecz każdego i w każdej możliwej relacji. To sposób bycia, w którym źródła swojej aktywności upatrujemy w strukturach zewnętrznych i niezależnych od nas - na przykład w wartościach traktowanych jako „świętości” od nas niezależne²¹². Stąd alienacja jest zasadniczo postawą świadomości, opartą na akceptacji dualistycznej wizji bytu. To świadomość zmystyfikowana, choć działająca w sposób wolny, to znaczy niezależny od sytuacji społecznej, historycznej czy ekonomicznej. Pojawiają się jednak i tezy przeciwne, w których Sartre dowodzi, że alienacja jest zjawiskiem o totalnym zasięgu, uwarunkowanym czynnikami wobec podmiotu zewnętrznymi, jest rzeczywistością, którą dla-siebie zastaje. „To jest klimat opresji, w efekcie którego moja wolna podmiotowość objawia się jako nieistotna, jako epifenomen, moja inicjatywa jako podporządkowana i wtórna, moja aktywność kierowana jest przez Innego i uznaje Innego za cel.”²¹³ Niezdecydowanie Sartre’a co do opisu alienacji sprawia, że tezy jej dotyczące są ze sobą nawzajem sprzeczne: raz określa ją jako ontyczne uwarunkowanie dla-siebie - człowiek będąc „tym czym nie jest i nie będąc tym, czym jest” jest zasadniczo rzeczywistością na alienację podatną²¹⁴; kiedy indziej jako uwarunkowanie społeczne i historyczne; sugeruje możliwość moralnej konwersji i przełamania alienacji, by za chwilę stwierdzić, że jest ona nieprzekraczalnym

²¹⁰ Por. H. Puszko, *Być...*, s. 160 - 163.

²¹¹ “Par aliénation nous entendons un certain type de rapports que l’homme entretient avec lui-même, avec autrui et avec le monde et où il pose la priorité ontologique de l’Autre.” J.P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris, 1983, s. 396.

²¹² Por. J.P. Sartre, *Cahiers...*, s. 397.

²¹³ “Il y a climat d’oppression en effet quand ma subjectivité libre se donne comme insessentielle, ma liberté comme un épiphénomène, activité est dirigée par l’Autre et prend l’Autre pour fin.” J.P. Sartre, *Cahiers...*, s. 380.

²¹⁴ Jako sprzyjające alienacji Sartre wymienia m.in. proces indywidualizacji (dążenia do nabycia trwałości i jednoznaczności *en-soi*), bycie-widzianym (przez Drugiego), sposoby bycia możliwe poprzez ontologicznym uwarunkowaniom bytu ludzkiego.

datum rzeczywistości ludzkiej. Pisze zarówno o wyalienowanej wolności, jak i o alienacji przejawiającej się i określającej konkretne akty, praktyczne działania²¹⁵. Widać wyraźnie, że podejmując próbę dookreślenia społecznych i historycznych warunków moralności, nie chce zrezygnować z wypracowanej w badaniach ontologicznych koncepcji wolności - stąd *Cahiers...* nie dają jednoznacznych rozstrzygnięć; niemniej jednak wskazują pewne możliwości wyjścia z kręgu alienacji - zwłaszcza w relacjach z Drugim.

Trwoga jest czymś zasadniczo różnym od strachu - strach jest sposobem odkrywania bytu, natomiast trwoga stawia nas w obliczu nicości (wolności).

4.2 Egzystencja autentyczna

W nastawieniu naturalnym (na poziomie świadomości irrefleksyjnej) nasze relacje ze światem i z Innymi nacechowane są złą wiarą. Stąd pierwotne odniesienie do świata (działanie w świecie) musi uzupełniać refleksja. *Cogito* Kartezjusza (świadomość refleksyjna), poddane krytyce jako punkt wyjścia analiz świadomości, w problematyce moralnej zyskuje rolę dominującą. Ale w istocie staje się *Dubito* - wątpliwością. Nie dotyczy ono poziomu „egzystencjalnego”, uchwytywanego przez *cogito* prerefleksyjne. *Dubito*, jako akt refleksji, nie jest wątpliwością co do mojej własnej egzystencji, ale wątpliwością wyłącznie co do jej znaczenia²¹⁶. W nastawieniu naturalnym jestem - dla samego siebie - tym, który manifestuje się poprzez każde swoje zachowanie w świecie i taki jest pierwotny aspekt mojej wolności; na poziomie refleksji filozoficznej wątpię w swą własną wartość, jako że odkrywam swoją odpowiedzialność za te zachowania. Problem moralny - jak pisze Jeanson - nie może pojawić się inaczej niż poprzez zwątpienie, poprzez

²¹⁵ Por. J.P. Sartre, *Cahiers...*, s. 397 - 398.

²¹⁶ Por. F. Jeanson, *Le probleme...*, s. 268.

możliwość odrzucenia wszelkiej wartości moralnej²¹⁷. Wątpienie stawia problem moralny jednocześnie jako niepodważalny (nawet jeśli manifestuję swoją postawę moralną poprzez odrzucenie moralności) i jako nieokreślony (ponieważ punkt wyjścia nie pociąga w żaden sposób za sobą jego rozwiązania). Wahanie, od momentu, gdy jest uchwycone jako takie, jest manifestacją moralnej wolności²¹⁸ i w tym znaczeniu Kartezjańskie wątpienie metodyczne staje się wzorem wolności. Wątpienie to akt zerwania kontaktu z bytem, wzięcie w nawias wszystkiego, co istnieje. Kartezjusz pierwszy tak wyraźnie powiązał wolność z negatywnością (choć, według Sartre'a, nie wykorzystał tej myśli do końca), wykazał, że wolność może być pierwiastkiem ludzkim w świecie o tyle, o ile nie jest on pełnią egzystencji, bytującą pośród innych pełni, w „świecie bez szczelin” - czyli człowiek jest wolny, ponieważ jest skończony i ograniczony²¹⁹.

Wartość mojej egzystencji sprowadza się do „istnienia autentycznego” - podstawowe pojęcia opisujące ową autentyczność: wolność, odpowiedzialność i niepokój wyrastają z obrazu świata, w którym człowiek nie ma szans na ucieczkę od wolności, zredukowanie niepokoju przez odwołanie do wartości wobec niego zewnętrznych i od niego niezależnych. Mounier, krytykując tę koncepcję, pisał: „... jeśli się wyklucza z autentycznego istnienia wszelki składnik przedmiotowy, to niezawodnie podmiotowość wyzbywa się swego bytu”²²⁰. Dla Sartre'a taka postawa charakterystyczna jest dla „ducha powagi”. W powadze określam się, wychodząc od przedmiotu, odsuwam, jako niemożliwe, wszystkie działania, których nie podejmuję; przyjmuję, że sens, jaki w

²¹⁷ Por. F. Jeanson, *Le probleme...*, s. 268.

²¹⁸ Według Sartre'a u Kartezjusza występują dwie koncepcje wolności: pierwsza, dotycząca indywidualnej władzy rozumienia i sądzenia i druga, ocalająca autonomię człowieka w obliczu systemu idei. „Ponieważ porządek prawd istnieje poza mną, tym, co określi mnie jako autonomię, będzie nie twórcza inwencja, lecz odmowa.” J.P. Sartre, *Wolność Kartezjańska*, s. 321.

²¹⁹ J.P. Sartre, *Wolność Kartezjańska*, s. 323.

²²⁰ E. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, SIW „Znak”, Kraków 1964, s. 332.

istocie to moja wolność nadała światu, pochodzi od świata, jako obiektywny element jego struktury, który konstytuuje mój byt i moje powinności. W trwodze natomiast rozumiem, że jestem absolutnie wolny, i że nie mogę sprawić, aby sens świata nie pochodził ode mnie. „Trwoga jest więc refleksyjnym ujęciem wolności przez nią samą i w tym sensie stanowi mediację, bo chociaż jest bezpośrednią świadomością siebie, pojawia się jako negacja wezwania ze świata, to znaczy dopiero wtedy, kiedy odrywam się od świata, w który byłem zaangażowany i ujmuję samego siebie jako świadomość, która posiada preontologiczne zrozumienie własnej istoty i zna przedpredykatywny sens swoich możliwości; jest ona przeciwieństwem zmysłu powagi, który ujmuje wartości w oparciu o świat, dokonując ich kojącej i reistycznej substancjalizacji.”²²¹ Uznanie siebie jako wolności unieważnia próby wyjaśniania sensu ludzkiego istnienia i ludzkich zachowań poprzez odwołanie się do czegoś wobec nich zewnętrznego. Opiera się na uznaniu faktu, że osiągnięcie harmonii jako pewnej „stałej” w relacji egzystencji z esencją nie jest możliwe. Żaden wybór nie jest skutkiem nacisku ze strony rzeczy i mojej przeszłej świadomości. Stąd wieczny rozdźwięk między przeszłością a teraźniejszością stanowi ontologiczne źródło egzystencjalnego niepokoju i napięcia. Niepokój jest skutkiem odpowiedzialności za decyzję, która mogła być inna. Egzystencja autentyczna polega na akceptacji niepokoju, wolności i odpowiedzialności za dokonywane wybory, na uznaniu, że przeszłość i przyszłość nie mają raz na zawsze ustalonego sensu. Egzystencja autentyczna to brak poczucia nieodwracalności i konieczności wydarzeń. Świat i własne życie są tylko „niedokończonym projektem”. W tym sensie istnienie autentyczne jest *creatio ex nihilo*, aktem twórczym, objawieniem wolności jako zdarzenia absolutnego „w świecie, który tego nie pragnie ani nie odrzuca”²²². Drugi człon tej tezy stanowi przekonanie, że ludzkie życie (w wymiarze pro-

²²¹ J.P. Sartre, *L'Être...*, w: *Problem nicości*, s. 52.

²²² J.P. Sartre, *Wolność Kartezjańska*, s. 309. Por. Także W. Gromczyński, *Człowiek...*, s. 227.

jektu podstawowego) skazane jest na porażkę, co oznacza, że człowiek musi wybierać między dwiema klęskami: stałym niezaspokojeniem i reifikacją²²³. Zgoda na wieczny niepokój i świadomość, że nigdy nie osiągnie się stałości rzeczy, akceptacja totalnej odpowiedzialności jest właśnie egzystencją autentyczną.

Podsumowanie

W koncepcji Sartre'a wartości są przedmiotem dążenia. Filozofia ta, mimo deklaracji i formalnej konieczności, nie była w stanie ani wprowadzić, ani uzasadnić wartości. Ustanawiając człowieka jako jedyne źródło wartości, jednocześnie pokazuje, że ich kreacja opiera się na ludzkiej akcydentalności. Każda wartość - ponieważ jest tylko jedną z moich możliwości - może ulec zakwestionowaniu. A skoro - w myśl tego, co pisze Sartre - wszystkie wartości, jakie mogę wybrać, w praktyce sprowadzają się do pojęcia egzystencji autentycznej, to pojawia się tu problem statusu tejże wartości (egzystencji autentycznej): czy ona także może być poddana w wątpliwość, czy - przeciwnie - w jej perspektywie mają być dokonywane wszystkie wybory? Jeśli przyjmiemy, że stanowi ona swoistą „wartość wartości”, to byłaby od tej reguły wyjątkiem. Jaka jest relacja między wartościami a sensem (dobrem): czy nadają sens naszej egzystencji, czy autentyczność może być sensem mojej egzystencji, czy, przeciwnie, świadomość i akceptacja „braku sensu” jest jednym z wyznaczników autentyczności?

Bycie Bogiem (w-sobie-dla-siebie) to ideał człowieka i w jego kierunku zmierzają wszystkie ludzkie projekty. Jest to jednak ideał samosprzeczny. Stąd samoprojekcja człowieka skazana jest na fiasko. Zasadnicza różnica między przedmiotowością a egzystencją, ja jako perspektywa wolności i wynikłej zeń możliwości, wezwanie do „najbar-

²²³ Por. K. Pomian, *Sartre - filozof ludzkiej egzystencji*, w: *Filozofia i socjologia XX wieku*, część II, s. 299 - 301.

dziej własnej możliwości bycia” ukazuje się jako zasadniczy problem praktyczno-etyczny. Człowiek zostaje wyrwany z bezrefleksyjnego „bycia w świecie” i skonfrontowany ze swoją odpowiedzialnością (jako egzystencja wolna). Wtrąca go to w troskę, lęk, trwogę, które są rezultatem rozpoznania siebie jako wolności i absurdalności istnienia. Pojawia się problem sensu człowieczeństwa. Filozofia egzystencjalna, czyniąc człowieka centrum swego zainteresowania, czyni go jednocześnie centrum wszechświata. Z drugiej strony, stale pokazuje znikomość, bezzasadność i przypadkowość owego centrum. Egzystencję ludzką opisuje jako podatną na zranienie, słabą (*vulnérable*). Nieprzezwykły *hiatus* między bytem-w-sobie a bytem-dla-siebie przekłada się na kruchość i ulotność tak człowieka, jak i tworzonych przezeń wartości. Nakierowanie człowieka na wartości i zdolność ich rozpoznania wynika z dążenia do egzystencjalnej pełni.

Podobne wątpliwości budzi pojęcie odpowiedzialności: czy jest ona kategorią źródłową dla egzystencji autentycznej (w jej wymiarze dokonujemy swoich wyborów), czy też jest ona konsekwentnym przyjęciem odpowiedzialności za wybory w pełni dowolne (oparte na „chcę”). Gdyby pierwsza teza miała być prawdziwa, należałoby uznać, że egzystencja autentyczna jest tylko jedną z naszych możliwości, niewyróżnioną wśród innych (pierwotnym sposobem bycia jest bowiem egzystencja jako świadomość irrefleksyjna). Życie na poziomie świadomości irrefleksyjnej jest naturalnym, pierwotnym (w sensie genetycznym) sposobem bycia, ze swej natury nacechowanym „złą wiarą”. Wynikałoby z tego, że naturalna jest egzystencja „w złą wiarę” (zapoznająca swoją wolność). Stąd autentyczność jawi się jako struktura wtórna, możliwa dopiero po „kryzysie pierwotnym”, wytrącającym jednostkę z egzystencji irrefleksyjnej, co skutkuje zwróceniem świadomości na siebie samą. Dopiero przejście na poziom refleksji oczyszczającej (refleksji czystej czy niewspółwinynej) umożliwia nam adekwatne rozpoznanie własnej wolności i przyjęcie wynikającej (?) zeń

odpowiedzialności. Skoro jednak jesteśmy w pełni wolni (wolność bezprzymiotnikowa), to co stanowi podstawę twierdzenia, że pociąga ona za sobą odpowiedzialność? Jeśli przyjmiemy, że odpowiedzialność jest jedyną odpowiedzią na właściwe rozpoznanie wolności, to w określony sposób wyznaczamy kierunek działania tej wolności („wolność do odpowiedzialności”). Przed kim jesteśmy odpowiedzialni: przed samym sobą, przed ludzkością (która jest „syntezą niemożliwą” w koncepcji Sartre’a); w imię czego? Mówiąc inaczej: na pytanie, co sankcjonuje nasze wybory, odpowiedzią w ramach filozofii Sartre’a będzie, że - nic.

Na pytanie: „Jak w sferze moralności może realizować się egzystencja autentyczna?” u Sartre’a znajdziemy dwie, wykluczające się, jak sądzę, odpowiedzi: poprzez zmianę siebie i poprzez zaangażowanie (zmianę świata). Jak można mówić o autentyczności, kiedy „naturalną” konsekwencją zderzenia różnych projektów (praxis) jest konflikt?

Rozdział III

Twórczość jako forma egzystencji autentycznej

Zasadnicze pytanie tego rozdziału brzmi: czy możliwa jest egzystencja autentyczna w sztuce i poprzez sztukę? Odpowiedź, jaką w wielu tekstach *explicite* formułuje Sartre, brzmi twierdząco. Właśnie dziedzina sztuki rozumianej jako swobodna, oparta na wyobraźni sfera twórczości daje najpełniejszą szansę na egzystencję autentyczną. Jednak przeprowadzana przez niego analiza „projektów twórczych” (w tym także swojego) znacznie tą tezę osłabia, bowiem - niezależnie od wartości samej twórczości - okazuje się, że wszystkie te projekty są egzystencjalną porażką.

W rozważaniach poświęconych sztuce Sartre najwięcej miejsca poświęca temu, co mu najbliższe - literaturze; temu, co dla niej swoiste i czynnikom, które uniemożliwiają pojawienie się wartości dla niej właściwych. Zależnie od rodzaju sztuki stawia Sartre przed nią różne zadania. Inne cele stoją przed literaturą, inne przed muzyką, malarstwem i poezją. W tych ostatnich funkcją sztuki jest tworzenie piękna. Literatura w analizach Sartre’a zajmuje natomiast pozycję wyróżnioną: celem i sensem jej istnienia jest zaangażowanie (poprzez wewnętrzne zaangażowanie artysty i poprzez swą moc angażowania czytelnika). Koncepcję zaangażowania - także na obszarze sztuki - Sartre ściśle wiąże z odpowiedzialnością. Pisarz jest "egzystencją autentyczną" właśnie dzięki owemu (płynącemu z jego wolności) zaangażowaniu i dzięki przyjęciu pełnej odpowiedzialności za stworzony przez siebie świat. Jego twórczość ma walor autentyczności, jeśli siłą swej wizji skłoni czytelnika do analogicznej odpowiedzialności za „odsłonięty fragment rzeczywistości”. Mówiąc inaczej, autentyczność w obcowaniu z literaturą sprowadza się nie do czystej kotemplacji, a do potrzeby zmiany tego, co w odsłoniętej rzeczywistości wydaje się tego przeobrażenia domagać.

Według Sartre’a każde dzieło jest odzyskaniem całości istnienia, każde prezentuje całość wolności człowieka. Ostateczny cel sztuki: odzyskanie świata

przez pokazanie jaki jest, ale w takiej formie, jakby jego podstawa znajdowała się w ludzkiej wolności. W istocie pisanie jest więc aktem moralnym. Ponieważ na obszarze sztuki twórczość przejawia się w całej swojej istocie, więc także poprzez nią wybieramy nie tylko siebie, wybieramy dla wszystkich - organizujemy świat (całość tego, co istnieje). Bowiem sztuka nie zaistnieje inaczej, niż dla i poprzez Drugiego. Nie tworzymy sztuki dla sztuki, nie jest ona samoistnym „królestwem celów”.

Sztuka - jako bunt przeciwko absurdowi świata, czy jako rozpoznanie tegoż absurdu?

Wolność ludzka znajduje najdoskonalszą realizację właśnie w sztuce - bezinteresowna wymiana jako postulowana forma relacji międzyludzkich jest schematem przeniesionym właśnie ze sztuki i w sztuce najpełniej realizowanym (bez niej sztuka i przysługujące jej wartości nie mogą się w pełni zrealizować).

W estetyce Sartre'a wyróżnia się trzy okresy¹: pierwszy - *Mdłości*; drugi - klasyczny - to tezy formułowane *explicite* w trylogii egzystencjalnej. Podstawą tez estetycznych w tych dwóch okresach są założenia filozoficzne sformułowane w *L'Être...* i tekstach na temat wyobraźni (*Wyobraźnia, Wyobrażenie...*) - napięcie między dwoma rodzajami bytowości w świecie: dla-siebie i w-sobie. Pojęcia sztuki i piękna analizuje Sartre w kontekście dążenia bytu-dla-siebie do niedostępnej mu wartości. Okres trzeci - post-klasyczny - to przede wszystkim filozoficzny esej *Czym jest literatura?*, w którym pojęcie wolności, samotności i absurdalności egzystencji ulegają pewnemu osłabieniu. Świat przestaje być opisywany tylko w kategoriach zagrażającej człowiekowi „obcości”, staje się polem jego działań, zadaniem do zrealizowania - by stał się bardziej „ludzki”. Sartre nie rozstrzyga jednoznacznie, czy sztuka ma być „przełamaniem” absurdu świata (pokazaniem świata takim, jakim jest, przy jednoczesnym apelu do ludzkiej wolności o zmianę), czy też dobitnym (poprzez kontrast dzieła ze światem realnym) tego absurdu ukazaniem.

¹ Por. P. Mróz, *Filozofia sztuki...*, s. 67.

1. Twórczość jako bycie istotnym wobec świata

1.1 Wartość twórczości

Tezą łączącą poglądy estetyczne Sartre'a z wypowiedziami na ten temat innych filozofów egzystencjalistycznych jest uznanie procesu twórczego i jego efektu (dzieła sztuki) za wyraz pierwotnej i nieprzekraczalnej kondycji ludzkiej². Twórczość bowiem jest jednym z przejawów omawianego już projektu pierwotnego - dążenia do pełni, harmonii, konieczności, czyli wartości w świecie nieosiągalnych, realizowanych natomiast w sztuce. Powstając w określonej sytuacji (z wszystkimi konotacjami, jakie ten termin ma w filozofii Sartre'a), każdy projekt estetyczny apeluje do tego, co w jednostce najcenniejsze: odwołuje się do dziedziny ludzkich możliwości, do mocy przekraczania tego, co zastane. Mówiąc inaczej oparty jest na wolności, której przejawem jest świadomość wyobrażająca i wypływająca z niej zdolność tworzenia. Dla Sartre'a - tak, jak dla Heideggera, Jaspersa czy Camusa - autentyczna sztuka rozjaśnia strukturę Bytu, aż po ukazanie świata będącego negacją tego, co się jawi (rzeczywistości). Każde dzieło sztuki stanowi konkretną propozycję oznaczenia (usensownienia) świata, wprowadzenia weń nie przysługujących mu z istoty wartości. Wybierając jak najdoskonalsze środki wyrazu, sztuka powinna „zwracać” człowieka w stronę egzystencji, która będzie realizacją nieobecnej *a priori* istoty człowieczeństwa (czyli w stronę egzystencji opartej na wolności i zaangażowaniu).

Wartość twórczości to nie tylko nadawanie znaczenia - każde dzieło sztuki to odzyskanie całości bytu, bowiem ukazywane przez sztukę przedmioty zawsze jawią się na tle świata. „Akt twórczy zmierza tedy do tego, by poprzez kilka przedmiotów, które tworzy lub odtwarza, uchwycić świat w całości.”³ Tak więc ostatecznym celem sztuki jest „odzyskanie świata”, gdyż umożliwia ona jednocześnie ujrzenie go takim, jakim jest, i zarazem tak, jakby jego źródłem była

² Por. P. Mróz, *Filozofia sztuki...*, s. 82 - 83.

³ J. P. Sartre, *Czym...*, s. 201.

ludzka wolność. A ponieważ to, co stworzył autor, nabiera obiektywnej realności dopiero w oczach odbiorcy, dlatego to on - poprzez sztukę - ma ponownie przyswoić sobie całość bytu. Przy tym sens pojęcia „sztuka” ma w koncepcji Sartre’a specyficzne znaczenie: sztuka nie jest wiernym naśladowaniem (odtwarzaniem) rzeczywistości (natury, świata, człowieka), nie jest także od tej rzeczywistości ucieczką. Każde dzieło stanowi analogon pomagający uchwycić całość nowych rzeczy, jakich nigdy nie widzieliśmy i nie zobaczymy w rzeczywistości. Zamiarem artysty jest danie odbiorcy pewnego typu wzruszenia - przyjemności estetycznej, którą Sartre określa jako radość estetyczną. Pojawienie się tego wzruszenia dowodzi doskonałości dzieła. Merleau-Ponty⁴ - jak sądzę słusznie - zwraca uwagę na antynomiczność tak sformułowanego celu sztuki: z jednej strony wyobrażenie, poprzez nierzeczywiste przedmioty, których nigdy nie poznam inaczej niż poprzez sztukę, ma udostępnić mi wyabstrahowany z rzeczywistości sens, z drugiej ceną za ów wgląd staje się sam rzeczywisty świat (na mocy radykalnego przeciwstawienia świadomości wyobrażającej i percepcyjnej). Sens sztuki, jakim ma być „dopełnienie ontologiczne” rzeczywistości (rozpoznanie w niej formy, czy choćby jej możliwości, właściwej dla dzieła sztuki), staje się iluzoryczny.

Jaki sens ma próba tworzenia? Każdej naszej percepcji towarzyszy świadomość tego, iż rzeczywistość ludzka to rzeczywistość „odslaniająca”, że to przez nią „jest” byt, czy, mówiąc inaczej, że to człowiek jest medium, przez które rzeczy się przejawiają. To nasza obecność w świecie mnoży powiązania. Jednocześnie wiemy, że to nie my jesteśmy wytwórcami bytu. „Do wewnętrznej pewności, iż jesteśmy ‘odslaniającymi’, dołącza się pewność, że jesteśmy nieistotni dla rzeczy, którą odslaniamy.”⁵ Sartre zwraca uwagę na jeden z głównych motorów twórczości: człowiek tworzy, by poczuć się istotnym w odniesieniu do świata. Kiedy odkryty przeze mnie fragment rzeczywistości przenoszę na płótno lub umieszczam w tekście, to wprowadzam ład, narzucam wielości rzeczy jedność umysłu i mam poczucie tworzenia owych rzeczy, czuję się istot-

⁴ Por. P. Mróz, *Sztuka jako projekt...*, s. 104.

⁵ J.P. Sartre, *Czym...*, s. 186.

ny w odniesieniu do mojego tworu. Ale w związku z tym wymyka mi się stworzony przedmiot - nie mogę jednocześnie być odbiorcą i twórcą. W porównaniu z samym działaniem twórczym wytwór jest nieistotny. Stworzony przedmiot, choćby dla innych był ostateczny, dla twórcy stale pozostaje w zawieszeniu, nigdy mu się nie narzuca. Dlatego artysta nie odbiera swojego dzieła jako skończonego, „domkniętego” - wymagałoby to patrzeć na swoje dzieło oczami innego i odkrywanie tego, co samemu się stworzyło. Im bardziej twórcze i im bardziej świadome jest nasze działanie, oparte na regułach przez nas tworzonych, tym mniej jesteśmy świadomi tego, co stworzyliśmy. Natomiast w sytuacji, gdy nasze działanie nie jest w pełni inwencyjne, a oparte na skodyfikowanych regułach (naszymi rękami pracuje osławione „się” Heideggera) wynik jest na tyle obcy, że zachowuje w naszych oczach przedmiotowość. Jeśli jednak sami tworzymy reguły, normy i kryteria, wówczas w naszym dziele nie odnajdziemy nic prócz siebie. Otrzymane efekty nigdy nie są dla nas obiektywne; obiektywność nadaje im dopiero odbiór przez innych.

1.2 Dialektyka twórczości

Sartre wskazuje na dialektyczną strukturę twórczości, która najbardziej widoczna jest w sztuce pisarskiej, i to z dwóch powodów. Po pierwsze, dialektyka wynika z samej relacji podmiotowo-przedmiotowej: dla świadomości postrzegającej to przedmiot jawi się jako istotny, podmiot zaś jako nieistotny; kiedy zaś podmiot poszukuje istotności (także wobec przedmiotu) i poprzez twórczość ją uzyskuje, to przedmiot ją traci. Po drugie, czynność pisania zakłada, jako swój dialektyczny korelat, czynność czytania; sam akt twórczy jest tylko „niepełnym i abstrakcyjnym” momentem tworzenia dzieła. Relacja pisarza do własnego dzieła ma w rozumieniu Sartre’a charakter specyficzny: pisarz nie będzie nigdy, w pełnym tego słowa znaczeniu, własnym czytelnikiem. Czynność pisania jest quasi-lekturą uniemożliwiającą prawdziwe czytanie: autor w swojej książce spotyka tylko samego siebie: swoją wiedzę, swoją wolę, swoje poglądy - porusza się w granicach własnej podmiotowości. Tworzony przez

nego przedmiot (wykreowany świat) pozostaje poza jego zasięgiem właśnie dlatego, że on jest jego twórcą, a nie oczekiwanym odbiorcą (nie tworzy go „dla siebie”). Dla pisarza to, co stworzył, ma strukturę właściwą przedmiotom wyobrażonym (w pełni dookreślonym⁶); nie ma natomiast - używając terminologii Ingardena⁷ - miejsc niedookreślenia (schematyczności), właściwych dziełu literackiemu. Nie stanie się dla niego nigdy przedmiotem w pełnym tego słowa znaczeniu. Dlatego utwór pozorów przedmiotowości może nabrać dla autora tylko dzięki upływowi czasu, który go od niego oddalił i sprawił, że dzieło nabrało obiektywności (nie mógłby go już w tej formie napisać). Natomiast dla czytelnika w trakcie lektury naturalne jest oczekiwanie, niewiedza, nakierowanie na przyszłość (co dalej) właściwe dla poznawania przedmiotu. Czytanie to, według określenia Sartre’a, tworzenie „ruchomego horyzontu przedmiotu literackiego” (przedmiotowości). Czytanie, rozumiane jako synteza postrzegania i tworzenia, to akt wyjątkowy, ponieważ zarówno podmiot, jak i przedmiot zachowują w nim swoją istotność⁸. Przedmiot jest istotny, ponieważ jest w pełni transcendentny wobec podmiotu: posiada określoną strukturę, sensory, które rozwijają się w trakcie czytania i kierują emocjami odbiorcy. Istotność podmiotu wynika natomiast z tego, że jest on niezbędny do zaistnienia tego przedmiotu, jakim jest dzieło literackie: czytając „odpoznaje” dzieło, ale i jednocześnie je tworzy. Tak więc czytanie to jednoczesne odkrywanie i tworzenie. To czytelnik projektuje to, co Sartre określa jako sens czy temat utworu, syntetyczną formę, której poszczególne zdania będą tylko funkcjami. Sens utworu wydobywany przez czytelnika nigdy nie daje się sprowadzić do sumy słów, przeciwnie, to ogólny sens dzieła umożliwia ich zrozumienie; to sens stanowi ich organiczną całość. Pewne znaczenia w dziele sytuują się jakby poza słowami, są niewyrażalne, dlatego nie znajdują się w żadnym określonym miejscu lektury - „są

⁶ Czynione tu przez Sartre’a analizy relacji podmiotowo - przedmiotowej, w jakiej pozostaje do swego dzieła pisarz i jaka powstaje między dziełem a czytelnikiem bazują na analizach świadomości wyobrażającej i świadomości postrzegającej poczynionych w *Wyobrażeniu*; por. J.P. Sartre, *Wyobrażenie*, część pierwsza - *Pewność* (s. 14 - 34),
Patrz także r.I, par. 2 niniejszej pracy.

⁷ Por. R. Ingarden, *Studia z estetyki*, t.I, Warszawa 1966, s. 39 i dalsze.

⁸ Por. J.P. Sartre, *Czym jest literatura?*, s. 189 - 190.

wszędzie i nigdzie”, nie są dane, wymyśla je czytelnik w nieustannym wykraczaniu poza napisane słowa. „Przedmiot zaś literacki realizuje się wprawdzie poprzez język, lecz nigdy nie jest dany w języku; przeciwnie, z natury jest on milczeniem, zaprzeczeniem słowa.”⁹ Czytanie to „tworzenie kierowane”. Autor, poprzez słowa, tylko prowadzi, między porozstawianymi przez niego znakami zostaje pusta przestrzeń, którą to czytelnik, w trakcie lektury, musi wypełnić. „Każde słowo jest drogą transcendencji: daje postać naszym wzruszeniom, nazywa je, przypisuje urojonej postaci, która będzie je za nas przeżywała, a której jedyną substancją są owe zapożyczone namiętności; nadaje tym wzruszeniom ich przedmioty, perspektywy, horyzont.”¹⁰ Stąd to wrażenie, przy obcowaniu z dziełem, że jest ono niczym rzecz, niewyczerpywalne, nieprzeniknione, że łączy je z innymi rzeczami nieograniczona moc stosunków i relacji. Każde czytanie jest odkrywaniem nowego, dostrzeganiem niuansów przeoczonych czy nierozpoznanych wcześniej.

Twórczość autora i tworzenie przez czytelnika nie są ze sobą tożsame. Przedmiot i potencjał - to jest to, co dzieło oferuje czytelnikowi. Czytanie nigdy nie jest biernym odtwarzaniem, jeśli przyjmiemy, że życie przedmiotowe zyskuje dzieło dopiero poprzez czytanie, to możemy także powiedzieć, że poprzez czytanie zyskuje istnienie właśnie jako dzieło literackie. A skoro poprzez czytanie powołujemy do życia przedmiot, który nigdy w tym kształcie nie istniał (i być może nigdy nie zaistnieje), to jest to twórcza aktywność. Emocje projektowane przez autora muszą znaleźć (w akcie czytania) odbicie w naszych: niepokój bohatera musi być naszym niepokojem, przeżytym i zintensyfikowanym. Dzięki wolności jaką jestem, na czas lektury mentalnie staję się kimś innym, moje własne ja jawi mi się jako zneantyzowane - żyję emocjami bohaterów powieści¹¹. W literaturze wszystko już jest i wszystko trzeba odkryć. A ponieważ tworzenie dokonuje się ostatecznie w czytaniu, uchwycić siebie, jako istotnego dla swego dzieła, autor może jedynie poprzez świadomość czytelnika - stąd każdy utwór literacki jest apelem. Pisać, to apelować do czytelnika, by te-

⁹ J.P. Sartre, *Czym...*, s. 190.

¹⁰ J.P. Sartre, *Czym...*, s. 191.

¹¹ Por. P. Mróz, *Sztuka jako projekt...*, s. 80 - 81.

mu odsłanianiu świata, jakiego autor się podjął, nadał istnienie obiektywne. W książce - według Sartre'a - nie odnajdujemy racji dostatecznej dla pojawienia się przedmiotu estetycznego, jedynie pobudzenie do wytworzenia go; subiektywność autora, poza którą nie może wyjść, nie tłumaczy przejścia do obiektywności - dlatego pojawienie się dzieła sztuki jest zdarzeniem nowym, niemożliwym do wyjaśnienia w oparciu o wcześniejsze dane. Skoro to kierowane tworzenie, jakiego dokonuje czytelnik, jest absolutnym początkiem, to dokonuje go wolność czytelnika¹². Zatem apel pisarza odwołuje się zawsze do wolności czytelnika o współpracę w tworzeniu dzieła. Książka nie jest narzędziem, które by służyło mojej wolności, ona ją zakłada. „Książka nie jest tedy, jak narzędzie, środkiem do jakiegokolwiek celu, lecz siebie oferuje wolności czytelnika, jako cel.”¹³ Sartre polemizuje z Kantowską koncepcją „celowości bez celu” w odniesieniu do dzieła sztuki. Według Sartre'a to sformułowanie zakłada, że przedmiot estetyczny posiada jedynie pozór celowości i ogranicza się do pobudzania swobodnej i uregulowanej gry wyobraźni. Ale wyobraźnia jest czynnikiem nie tylko regulującym, ale i konstytuującym, odtwarza przedmiot piękny ponad pozostawionymi przez artystę zarysami. Wyobraźnia, jak wszystkie inne funkcje umysłu, nie zajmuje się sama sobą, lecz zawsze skierowana jest na zewnątrz, zaangażowana w jakieś przedsięwzięcie - w tym przypadku wyobrażenie. Celowość bez celu - według Sartre'a - dotyczyłaby tylko przedmiotów absolutnie uporządkowanych. Określenie piękna w ten sposób umożliwia Kantowi połączenie piękna sztuki z pięknem przyrody. Według Sartre'a natomiast piękno przyrody nie ma nic wspólnego z pięknem sztuki. Te różnice w rozumieniu celu wynikają z różnego rozumienia funkcji i możliwości wyobraźni oraz z wyłączenia przez Sartre'a z tych rozważań przyrody. Ale - jak się wydaje - błąd Sartre'a w tej analizie polega na tym, że Kant celowość bez celu przypisuje pięknu, natomiast Sartre mówi o sztuce. Według Sartre'a dzieło sztuki rzeczywiście nie ma celu, ale dlatego, że samo ten cel stanowi (ma charakter autote-

¹² Merleau-Ponty polemizując z Sartrem pisze, że nie jest możliwe współkonstituowanie dzieła przez świadomość utożsamianą z nicością. Por. P. Mróz, *Sztuka jako projekt. Filozofia i estetyka Maurice'a Merleau - Ponty'ego*, Kraków 2002, s. 91.

¹³ J.P. Sartre, *Czym...*, s. 193.

liczny). W koncepcji Kanta dzieło istnieje faktycznie, a potem jest oglądane, natomiast według Sartre'a istnieje o tyle, o ile jest oglądane.

Dążeniem pisarza nie powinno być wstrząsanie, lecz jedynie przedstawianie, które pozwala zachować czytelnikowi niezbędny dystans estetyczny. Nie chodzi tu o „sztukę dla sztuki”, ani o beznamietność artysty. To postawa, którą Genet nazywał „grzecznością autora wobec czytelnika”¹⁴. Przedmiot estetyczny odtwarzany jest za pomocą uczuć, ale są to uczucia szczególnego rodzaju - ich źródłem jest wolność, są to uczucia użyczone (co zasadniczo różni je od świadomości emocjonalnej). Świadomość estetyczną charakteryzuje to, iż jest wiarą na mocy zaangażowania, z tego wytworzonego świata zawsze możemy się wycofać, ale tego nie chcemy. „Przy tym, dzięki odwróceniu, właściwemu przedmiotowi urojonemu, nie jego postępowanie wywołuje moje oburzenie lub szacunek, lecz moje oburzenie lub szacunek nadają jego postępowaniu zwartość i obiektywność.”¹⁵ Wzruszenia czytelnika nie są nigdy opanowane przez przedmiot, nie są warunkowane przez żadną rzeczywistość zewnętrzną - ich stałym źródłem jest wolność, dlatego wszystkie mają charakter „wielkoduszny” (tak określa Sartre wszelkie wzruszenia, których celem i źródłem jest wolność). Czytanie więc to uprawianie wielkoduszności, to darowanie całej swojej osoby ze wszystkimi uprzedzeniami, namietnościami, pragnieniami, skalą wartości, itd. I odwrotnie, czytanie jest uznaniem (poprzez uznanie własnej wolności) wolności innego (w tym autora).

Od strony czysto formalnej punktem wyjścia dla stworzenia dzieła jest wyobrażenie myślowe powzięte przez artystę. Wyobrażenie jako takie jest nieprzekazywalne, nie ma przejścia od wyobrażeniowości do rzeczywistości. Niemniej jednak efektem jego pracy jest pewien przedmiot, który może być kontemplowany. W tym przedmiocie rzeczywiste są rezultaty pociągnięć pędzla, werniks, ślady dłuta w drewnie, czyli materialny analogon. Ale nie on stanowi przedmiot naszych ocen estetycznych. Malarz czy pisarz nie realizuje swojego myślowego wyobrażenia, konstruuje tylko jego fizyczny ekwiwalent w taki

¹⁴ J.P. Sartre, *Czym...*, s. 195.

¹⁵ J.P. Sartre, *Czym...*, s. 196.

sposób, by każdy, kto weźmie go pod uwagę mógł, poprzez niego, uchwycić to wyobrażenie. Sartre wyraźnie pisze, że nie można mówić tu o realizacji wyobrażeniowości, a tylko o jej obiektywizacji¹⁶. „Każde pociągnięcie pędzla nie było dane *dla niego samego*, ani po to, by ukonstytuować *rzeczywistą koherentną* całość Było dane w łączności z *nierzeczywistą, syntetyczną* całością, a cel artysty polegał na ukonstytuowaniu całości rzeczywistych tonacji, które pozwalają tej *nierzeczywistości* na to, by się przejawiała.”¹⁷ Mimo to pojawia się często błąd w rozróżnieniu między rzeczywistością a wyobrażeniowością w dziele sztuki, wynikający z mylnego przejścia od wyobrażenia (idei) danego dzieła, jaką ma sam artysta (w wyobraźni) do materiału, w którym ją realizuje. „Błąd wywodzi się tu stąd, iż artysta może w istocie wziąć za punkt wyjścia wyobrażenie myślowe, które jako takie jest nieprzekazywalne, oraz stąd, że po skończeniu swej pracy daje on publiczności przedmiot, który każdy może kontemplować.”¹⁸ To daje potoczne złudzenie przejścia od wyobrażeniowości do rzeczywistości.

1. 3 Projekt egzystencjalny „bycia pisarzem”

„Wiem doskonale, że jestem tylko machiną do robienia książek.” Ten cytat z Chateaubrianda nieprzypadkowo pojawia się w *Słowach*. „Pisząc istniałem, wymykałem się dorosłym; ale istniałem tylko po to, żeby pisać, jeśli więc mówiłem: ja, znaczyło to: ja, który piszę.”¹⁹ Sartre wychowywany był w tradycji chrześcijańskiej, ale bez wiary i bez szans na jej zdobycie; stąd - jak sam pisze - „bezład, który stał się jego ładem indywidualnym”. „Powstały fałdy, nastąpiło znaczne przemieszczenie; świętość pobrana z katolicyzmu osiadła w Literaturze Pięknej i pojawił się człowiek pióra, *ersatz* chrześcijanina, którym być nie mogłem; zaprzętał się tylko swoim zbawieniem, przebywał na ziemi jedynie po to, żeby zasłużyć - wśród ciężkich doświadczeń znoszonych godnie - na

¹⁶ Por. J.P. Sartre, *Wyobrażenie...*, s. 344 - 345.

¹⁷ J.P. Sartre, *Wyobrażenie...*, s. 345.

¹⁸ J.P. Sartre, *Wyobrażenie...*, s. 344.

¹⁹ J.P. Sartre, *Słowa*, s. 95.

szczęśliwość pośmiertną. Zgon sprowadzał się do przejściowego rytuału, a nieśmiertelność ziemską występowała jako namiastka życia wiecznego.”²⁰ Pisanie staje się dla Sartre’a ekwiwalentem wiary, doświadczeniem religijnym, próbą „uprawomocnienia się”, uwolnienia swojego życia „spod władzy przypadku”. Wiara w moc słów jest postawą konwertyty, który zmienił jedno wyznanie na drugie, nie przestając być człowiekiem wierzącym - w tym przypadku w literaturę²¹.

Rzeczywistością właściwą była dla Sartre’a literatura - postrzeganie i poznanie świata było zapośredniczone w świecie przez nią stworzonym. „Nigdy nie grzebałem w ziemi, nie szukałem gwiazd, nie zbierałem roślin do zielnika i nie rzucałem w ptaki kamieniami. Za to książki były moimi ptakami i gwiazdami, moimi zwierzętami domowymi, moją oborą i wsią; biblioteka był to świat uchwycony w zwierciadło: miała jego niespożytą treściwość, różnorodność, nieprzewidywalność.”²² Projekt bycia pisarzem był dla Sartre’a „naturalnym” wyborem, zrodzonym z „neurotycznej potrzeby pisania”, która przenika całą jego twórczość. „Uważałem po prostu, że urodziłem się, aby pisać. Potrzebowałem usprawiedliwienia mojej egzystencji i uczyniłem z literatury absolut.”²³ „Wojując, chciałem zbawić się przez uczynki; mistyk, pragnąłem obnażyć milczenie bytu dokuczliwym szmerem słów, a zwłaszcza mieszałem rzeczy z ich mianami - to właśnie znaczy wierzyć²⁴. Dopóki wierzył w moc słów jego życie miało sens; z tej perspektywy pisał *Mdłości* - opisywał „egzystencję bezzasadną, mętną” swoich rówieśników, siebie zaś, jako piszącego czyli uzasadnionego, z tej konstatacji wyłączał: „Byłem Roquentinem, ukazałem w nim bez ogródek kanwę swojego życia; a jednocześnie byłem sobą, wybranym kronikarzem piekieł, fotomikroskopem ze szkła i stali obserwującym syropy własnej protoplazmy. A później wyłożyłem wesoło, że człowiek jest nie do pomyślenia; sam nie do pomyślenia, różniłem się od innych jedynie mandatem pozwalającym mi

²⁰ J.P. Sartre, *Słowa*, s. 156.

²¹ Por. St. Czerniak, *Sartre surrealistyczny*, „Literatura na Świecie”, nr 1, 1977, s. 311.

²² J.P. Sartre, *Słowa*, s. 30.

²³ Wypowiedź Sartre’a z wywiadu udzielonego dziennikowi „Le Monde” po opublikowaniu *Słów* (1964), przytaczam za W. Sadkowskiego, *Posłowie do Słów*, s. 164.

²⁴ J.P. Sartre, *Słowa*, 158.

manifestować ową niemożliwość, która jąła się nagle przekształcać, stawać się moją możliwością najbardziej intymną, celem mojej misji, trampoliną mojej sławy. Byłem więźniem tych oczywistości, lecz nie widziałem ich: widziałem świat poprzez nie. Sfałszowany aż do szpiku i zmistyfikowany, opisywałem radośnie naszą nieszczęsną dolę. Dogmatyk, wątpiłem o wszystkim, prócz jednego - że jestem wybrańcem wątplenia; odbudowywałem jedną ręką to, co burzyłem drugą, a niepokój uważałem za gwarancję swojego bezpieczeństwa; byłem szczęśliwy.”²⁵ Projekt egzystencjalny „bycia pisarzem” był dla Sartre’a próbą przełamania przypadkowości i bezzasadności swojej egzystencji. Ponieważ „musiał” pisać - pisał i to nadawało jego życiu rys konieczności. Uzasadnienie poprzez literaturę było skuteczne dopóty, dopóki w nią wierzył. U źródeł wyboru bycia człowiekiem piszącym tkwiło przekonanie o mocy słów („poczytywałem swoje pióro za szpadę”²⁶), po trzydziestu latach pisania poznał iluzoryczność tej wiary. Załamanie przekonania o zbawczej mocy słów wiąże się ze zwątpieniem w sens własnego powołania i powrotem do punktu wyjścia - jest znów, jak w dzieciństwie „pasażerem na gapę”. Negatywna weryfikacja projektu generalnego (kryzys pierwotny) pozwala rozpoznać złą wiarę tkwiącą u jego podstaw: bezrefleksyjne przyjęcie określonej formy „bycia człowiekiem piszącym”. Jest jednocześnie rozpoznaniem własnego statusu w świecie i natury swoich związków ze światem, także realnych (?) możliwości tkwiących w literaturze. Mimo porażki projektu generalnego trudno mówić tu o egzystencji nieautentycznej w takiej formie, jaką może ona przybrać w innych projektach. Życie twórcy bowiem oparte jest na wyobraźni, a ta, nawet bez zapośredniczenia w refleksji, zawsze pozostaje wolna i spontaniczna. Tak więc pisarz, poprzez swoją aktywność, rozpoznaje siebie jako wolność. Ale w literaturze pojawia się także, charakterystyczna dla Sartre’a, koncepcja zaangażowania. Czym ma być owo zaangażowanie w przypadku pisarza? „Chciałem pokazać, że człowiek może przejść od literatury, uważanej za uświęconą, do działalności, która pozostaje przecież działalnością intelektualną. ... Zmieniłem się ... Widziałem dzieci

²⁵ J.P. Sartre, *Słowa*, s. 158.

²⁶ J.P. Sartre, *Słowa*, s. 159.

umierające z głodu... Za czym ma się opowiadać literatura w głodującym świecie?”²⁷ W pośmiertnym wspomnieniu o Albercie Camusie pisze o milczeniu pisarza: „Nawet jego milczenie przez ostatnie lata miało swój aspekt pozytywny: ten kartezjanin absurdu nie chciał opuścić pewnego terenu moralności, by zapuścić się na niepewne drogi praktyki.”²⁸ Mimo to wciąż pisze - pisanie to „nawyk”, ale i rzemiosło. Czemu więc pisze - książki mimo wszystko czemuś służą - są potrzebne, by dać obraz człowieka - to jedyne, co literatura może zrobić. „Nasze utajone intencje są nierozdzielnie splecionymi projektami i ucieczkami: rzuciłem się w szaleńcze przedsięwzięcie pisania, aby mi wybaczone moją egzystencję - i widzę teraz dobrze, iż mimo chełpliwej blagi i kłamstw zawierało ono jakieś podstawy realne: dowód, że po pięćdziesięciu latach piszę wciąż jeszcze.”²⁹

1.3.1 Akt pisarski jako „idealistyczny nominalizm”

U źródeł projektu bycia człowiekiem piszącym, ale także swego rozumienia roli i problemu literatury, leży specyficzne rozumienie języka. *Mdłości* są dowodem zachwiania się wiary w moc słów. Przedmioty stały się „nienazywalne”, nie dają zamknąć się w słowach i przeniknąć do swego wnętrza. Opisywany w późniejszych *Słowach* „nominalizm”³⁰ stanowi teoretyczną podstawę tego projektu. Nazwanie jakiejś rzeczy, znalezienie dla niej właściwego słowa, to tyle, co uchwycenie jej samej, zapanowanie nad nią: „...ponieważ odkryłem świat poprzez mowę, długo brałem mowę za świat. Istnieć było to posiadać miano zaświadczone gdzieś na nieskończonych Tablicach Słowa; pisać było to ryc na nich istoty nowe albo - stanowiło to moją najbardziej uporczywą iluzję -

²⁷ W. Sadkowski, *Posłowie do Słów*, s. 164 - 165.

²⁸ J.P. Sartre, *Albert Camus*, w: *Czym...*, s. 432.

²⁹ J.P. Sartre, *Słowa*, s. 120.

³⁰ „Platończyk z powołania, zdążyłem od wiedzy do jej przedmiotu: idea była dla mnie konkretniejsza od rzeczy, ponieważ nasuwała mi się najpierw i nasuwała mi się jako rzecz. Tu w książkach napotykałem świat - zasymilowany, sklasyfikowany, opatrzony etykietkami, przemyślany, ale wciąż jeszcze groźny; i mieszałem nieład moich książkowych doświadczeń z przypadkowym biegiem wydarzeń rzeczywistych. Stąd ów idealizm, z którego musiałem wyzwalać się przez lat trzydzieści.” J.P. Sartre, *Słowa*, s. 31 - 32.

chwycić rzeczy, te żyjące, w sidła zdań; jeśli przemyślnie kombinowałem słowa, przedmiot wikłał się w znaki, miałem go w ręku.”³¹

„Żaden, nawet najbardziej trzeźwy i przenikliwy prozaik nie rozumie w pełni tego, co chce powiedzieć - mówi zbyt wiele albo zbyt mało; każde zdanie jest zakładem, podjęciem jakiegoś ryzyka.”³² Nikt nie rozumie słowa do końca: każde używane jest ze względu na jasny, społeczny sens i przez wzgląd na niejednoznaczne konotacje, jakie sugeruje. Wrażliwość na to podwójne życie słowa jest właściwa nie tylko dla autora, także dla czytelnika. Stąd literatura przenosi z dziedziny umyślnego komunikowania się w dziedzinę szczęścia i przypadku. Właściwe poezji momenty milczenia pojawiają się także w prozie - wyznaczają jej granice. To także wskazuje, że naturalne dla prozy jest pojawianie się w niej momentów poetyckich, co nie oznacza, że poezja i proza stanowią pozycje skrajne pewnego kontinuum. To są zawsze struktury złożone i zmieszane, niemniej jednak - według Sartre’a - granica między nimi jest wyraźna.

W *Czym jest literatura?*³³, koncentruje się Sartre na analizach literatury (*la prose*) i wskazywaniu zadań, jakie powinna spełniać. To zasadniczo różni prozę od „zwolnionej” z potrzeby zaangażowania, spełniającej funkcje czysto estetyczne, poezji. Tu egzystencjalna teza o wolnej, niczym niezdeterminowanej, absurdalnej i samotnej wolności jednostki ulega złagodzeniu³⁴. Sartre rozważa drugi aspekt ludzkiej rzeczywistości - odpowiedzialność. Świat nie jest już ujmowany jako obcy, wrogi i zagrażający bytowi-dla-siebie, lecz staje się określonym zadaniem do spełnienia. Chodzi tu głównie o sprawienie, by rzeczywistość zastana przez człowieka stała się bardziej „ludzka”. Szczególna odpowiedzialność spoczywa tu na pisarzu. Poeta i pisarz, choć pozornie pracują na tym samym tworzywie - słowach, używają ich w odmienny sposób. Proza bowiem - według Sartre’a - jest ze swej istoty użytkowa. Podstawowym budulcem prozy są słowa służące konkretnej funkcji - oznaczaniu. „Nie chodzi o to, czy słowa podobają się czy też nie same w sobie, lecz o to, czy prawidłowo

³¹ J.P. Sartre, *Słowa*, s. 114.

³² J.P. Sartre, *Czym...*, s. 291.

³³ Por. P. Mróz, *Filozofia sztuki...*, s. 72.

³⁴ Por. P. Mróz, *Filozofia sztuki...*, s. 72.

wskazują pewną rzecz albo pewne pojęcie. Pisarz, zawsze „mówiący” z głębi pewnej faktyczności, pozostaje w jakimś określonym stosunku wobec języka. Dlatego, decydując się na jego wybór, podkreśla swoją przynależność do swojego czasu („swojej faktyczności”). „Pisarz to człowiek mówiący: wskazuje, wykazuje, nakazuje, odmawia, pyta, prosi, lży, przekonuje, wmawia. Jeśli to czyni w próżni, nie staje się przez to poetą; jest prozaikiem, który mówi, nie mając nic do powiedzenia.”³⁵ Przedmiotem prozy jest mowa, jej materia jest znacząca, to znaczy słowa są tu zasadniczo nie przedmiotami, a oznaczeniami przedmiotów. Nie jest więc istotne, czy same w sobie podobają się lub nie, chodzi o to, czy prawidłowo wskazują pewną rzecz lub pojęcie. I tak jesteśmy w stanie odtworzyć pewną, przekazaną nam słowami ideę, choć samych słów nie pomiemy, robimy to za pomocą „swoich słów”.

Proza to zasadniczo postawa umysłu. Za P. Valéry Sartre mówi, że mamy do czynienia z prozą wówczas, gdy słowo przechodzi przez nasze spojrzenie jak szkło przez słońce³⁶. Tu język czujemy spontanicznie, jak własne ciało, i przekraczamy go ku innym celom, nie skupiamy się na nim - nie on jest celem. Słowo jest pewnym momentem działania i nie da się zrozumieć poza nim. Poeta kontempluje słowo w sposób bezinteresowny, natomiast proza jest zawsze tylko „uprzywilejowanym narzędziem” jakiegoś przedsięwzięcia, służy do osiągnięcia jakiegoś innego, poza nią samą, celu. Dlatego Sartre uważa, że naturalne jest pytanie prozaika przede wszystkim o to, w jakim celu pisze i dlaczego do osiągnięcia tego celu wybrał działanie, jakim jest pisanie? Proza (jako pewne przedsięwzięcie) nie może mieć na celu czystej kontemplacji, jej celem (tak jak celem języka) jest komunikacja. „Skoro słowa są ułożone w zdania z dbałością o jasność, musiała oddziaływać decyzja obca intuicji, a nawet samemu językowi: decyzja udostępnienia innym otrzymanych rezultatów.”³⁷ W tym znaczeniu pytanie o to, co ma do powiedzenia autor, oznacza coś, co warte jest przekazania. A to, co warte przekazania, można - według Sartre’a - rozumieć tylko przez

³⁵ J.P. Sartre, *Czym...*, s. 171 - 172.

³⁶ J.P. Sartre, *Czym...*, s. 172.

³⁷ J.P. Sartre, *Czym...*, s. 173.

odwołanie do transcendentnego systemu wartości.³⁸ Biorąc pod uwagę drugorzędną strukturę działania, jaką jest jego aspekt słowny, trzeba pamiętać, że słowo nie przesuwają się tylko po powierzchni rzeczy, nie zmieniając ich, i że człowiek mówiący nie jest tylko świadkiem streszczającym słowami swoją „nieszkodliwą kontemplację”. Mówienie jest działaniem, rzecz nazwana jest już czymś innym, niż była przed nazwaniem. Nazywając czyjeś zachowanie odsłaniam mu je, powoduję, iż siebie widzi. A ponieważ to nazwanie zostało zarazem nazwane dla wszystkich ludzi, ta osoba uświadamia sobie, że nie tylko sama siebie widzi, ale jest widziana przez innych. „Prozaik jest więc człowiekiem, który wybrał pewien drugorzędny sposób działania, można by je nazwać działaniem przez odsłanianie.”³⁹

Stąd pojawia się następne pytanie - o to, jaki aspekt świata chce pisarz odsłonić i jakie zmiany chce wnieść do świata poprzez to odsłanianie. Sartre proponuje tu koncepcję pisarza zaangażowanego, który wie, że użycie słowa jest działaniem, że odsłanianie jest jednocześnie zmienianiem, a odsłanianie nie jest możliwe, jeśli u jego podstaw nie leży projekt zmiany. Literatura ma być zaangażowana na mocy wewnętrznego zaangażowania autora, nie ideologii (nawet jeśli pisarz jakąś ideologię wyznaje, to ma ona być tylko pryzmatem, przez który ujmuje on świat). W konsekwencji trzeba uznać, że stworzenie bezstronnego obrazu człowieka i jego życia nie jest możliwe - zawsze dokonuje się z pewnego określonego (wybranego) punktu widzenia. Człowiek to byt, wobec którego nie można zachować postawy bezstronnej (jest zawsze w sytuacji). Człowiek to także byt, który nawet przez samo spojrzenie na sytuację zmienia ją przez to, że „jego spojrzenie zamraża, niszczy lub rzeźbi”. Pisarz zaangażowany może być przeciętny, może nawet zdawać sobie z tego sprawę, ale musi pisać tak, jakby jego dzieło miało mieć maksymalny oddźwięk, jakby miał je czytać cały świat. „Przypomni sobie, co powiedział Mosca przy bryce unoszącej Fabrycego i Sanseverinę: „Jeśli pojawi się między nimi słowo ‘miłość’, je-

³⁸ Por. J.P. Sartre, *Czym...*, s. 173. Pojawiające się w tym fragmencie określenie „transcendentny system wartości” jest w filozofii Sartre’a wyjątkiem i nie bardzo wiadomo, co miałyby oznaczać. Być może chodzi tu o wartości transcendentne wobec samego dzieła.

³⁹ J.P. Sartre, *Czym...*, s. 174.

stem zgubiony.” Wie, że jest człowiekiem nazywającym to, co jeszcze nie zostało nazwane, albo to, co nie śmie wymówić swej nazwy; wie, że za jego sprawą pojawia się słowo ‘miłość’ i słowo ‘nienawiść’, a z nimi - miłość i nienawiść między ludźmi, którzy jeszcze o swoich uczuciach nie zdecydowali. Wie, że słowa, to - jak mówi Brice Parain - ‘nabite pistolety’. Kiedy się odzywa - strzela. Może milczeć, skoro jednak wybrał strzelanie, winien strzelać jak mężczyzna - mierząc do celu, a nie jak dziecko - na łaskę losu, z zamkniętymi oczami, tylko dla przyjemności usłyszenia detonacji.”⁴⁰ Pisarz odsłania świat i człowieka po to, by za obnażony w ten sposób przedmiot czytelnik przyjął całkowitą odpowiedzialność. Zadaniem pisarza jest pokazanie świata tak, by każdy musiał go znać i nikt nie mógł uznać się za niewinnego. Pisarz jest zaangażowany w świat języka, w świat znaczeń - dlatego także milczenie pisarza jest zawsze sposobem odniesienia się do słów (tak jak pauzie w muzyce nadają sens otaczające ją dźwięki). „Milczenie - to moment języka; milczeć, to nie znaczy: być niemym, to odmawiać mówienia, a więc jednak mówić.”⁴¹ I milczenie pisarza, i pisanie są równie znaczące; opisanie (czy przemilczenie) określonego aspektu świata ma swoją wymowę. Za każdą z tych decyzji stoi określony wybór.

Sympatia Sartre’a skłania się ku pisarzom „skazanym na milczenie”, którym „słowa przeciekają przez palce nie plamiąc ich”. Pisanie bowiem bywa zajęciem wzniosłym, choć częściej dowodzi klęski pisarza. Niezależnie od tego wszystkiego istnieje sposób pisania - pisarzem nie jest się dlatego, że chce się powiedzieć pewne rzeczy, ale dlatego, że robi się to w określony sposób. O wartości prozy stanowi ‘przezroczysty’ styl. Piękno w literaturze jest tylko „subtelna i niewidoczna siła”⁴². Na obrazie olśniewa ono od razu, natomiast w literaturze przyjemność estetyczną odczuwamy o tyle, o ile to nie ona jest celem. Dla prozy podstawowa jest treść, forma jest wobec niej wtórna. Ujęcie tematu jako ciągle otwartego problemu, jako wymagania, oczekiwania - jako zaangażowania - wtedy ma ona sens. W wywiadzie z 1960 roku Sartre przedstawia te-

⁴⁰ J.P. Sartre, *Czym...*, s. 175.

⁴¹ J.P. Sartre, *Czym...*, s. 176.

⁴² J.P. Sartre, *Czym...*, s. 176.

zę, w świetle tego, co powyżej, zaskakującą: „... podstawowym zadaniem powieści jest fascynować, zainteresować; byłbym o wiele mniej drobiazgowy jeżeli chodzi o metody. Spowodowane jest to faktem, iż spostrzegłem, że wszystkie metody, w tym amerykańskie, są zbiorem sztuczek. Układa się to, co chce się powiedzieć czytelnikowi, autor jest zawsze obecny. To, co chcę powiedzieć, to to, że sędzę, że wyłączenie manifestowanie siebie samego nie jest najlepszym sposobem na napisanie dobrej powieści. Jeżeli miałbym ponownie napisać *Drogi wolności*, starałbym się opisać każdą postać bez komentarzy, bez ukazowania własnych uczuć.”⁴³

Pojawia się tu problem, szeroko omówiony choćby przez Merleau-Ponty’ego, pogodzenia roli pisarza jako twórcy i odkrywcy (nieuwarunkowanej i spontanicznej wolności) z koncepcją zaangażowania, które musi uwzględniać szereg uwarunkowań o charakterze społecznym, historycznym czy kulturowym. Na pytanie, w imię czego pisarz angażuje siebie, literaturę i swoich czytelników, można dać tu jedną odpowiedź - w imię wolności. Co ma stanowić podstawę tego zaangażowania? - wolność.

1.3.2 Bycie pisarzem - figura pisarza jako „człowieka w ogóle”

Pisarz w swoim projekcie egzystencjalnym „bycia pisarzem” musi brać pod uwagę społeczne pojęcie „bycia pisarzem”, ale stanowi to tylko sytuacyjny punkt wyjścia dla jego projektu, gdyż jego celem jest stwarzanie „nowych światów”, a tworzenie ma oparcie w jego wolności, przy zastrzeżeniu, że istotną i konieczną cechą wolności jest to, że jest usytuowana. A to „usytuowanie” wolności pisarza zawiera w sobie także granice, jakie stworzona przez czytelnika idea roli pisarza stawia wymyślonej przezeń idei literatury.

Jak się ma dzieło do sytuacji człowieka? Projekt pisania to - według Sartre’a - swobodne przekraczanie pewnej sytuacji ludzkiej i totalnej, i pod tym względem nie różniące się od innych przedsięwzięć⁴⁴. Autor, jak każdy czło-

⁴³ Cyt. za M. Contat, M. Rybalka, *Les écrits de Sartre*, s. 72.

⁴⁴ Por. J.P. Sartre, *Czym jest literatura?*, s. 216.

wiek, jest w sytuacji, ale jego projekt „bycia pisarzem”, analogicznie do każdego ludzkiego projektu, określa i przekracza tę sytuację. Jak pisze Sartre w cytacie: „Pisarz nie jest ani Westalką, ani Arielem, cokolwiek by uczynił jest wrobiony, pochwycony i napiętnowany nawet w swym najodleglejszym ukryciu”⁴⁵. Ale, to że człowiek jest uwikłany, nie oznacza, że jest tego w pełni świadomy. Większość traci życie na ukrywanie przez sobą swojego zaangażowania. Odrzucają solidarność z bliźnimi, mówiąc o celach pomijają środki do nich prowadzące, przybierają kostium powagi, odbierają wartość życia rozpatrywanemu w perspektywie śmierci lub uciekają w banalność życia pozbawiając śmierć jej grozy, do tego wszystkiego odwołują się także pisarze. Sartre przeciwstawia takiej postawie figurę pisarza zaangażowanego - takiego, który stara się uzyskać możliwie jasną i pełną świadomość tego, iż jest uwikłany, takiego, który naturalne, bezpośrednie zaangażowanie przetwarza dla innych i dla siebie w zaangażowanie refleksyjne. „Pisarz jest wszakże mediatorem, a jego zaangażowanie jest pośrednictwem.”⁴⁶

Literaturę traktuje Sartre jako formę autoanalizy, autokracji i samoobrony. Autoanaliza rozumiana jako jednoczesne rozpoznawanie i kształtowanie własnej tożsamości. Dzięki temu jednostka może wykreować się i w ten sposób przeciwstawić wszystkim „aktom nominacyjnym”. Takie funkcje przypisywane literaturze zakładają, że jest ona przede wszystkim manifestacją wyobraźni. W filozofii Sartre’a wyobraźnia ma pozycję uprzywilejowaną, w wyobraźni człowiek zależy całkowicie od siebie. Dlatego też - nie zmieniając ostatecznej wymowy swojej filozofii, zgodnie z którą człowiek jest „pasją daremną”, bowiem jego projekt podstawowy stania się bytem-w-sobie-dla-siebie jest ostatecznie skazany na porażkę - różnie ocenia Sartre różne formy ludzkiej aktywności. A różni je przede wszystkim stopień świadomości, jaka im towarzyszy. Pośród wszystkich ludzkich porażek największe szanse na przeobrażenie się w sukces ma porażka artysty, ponieważ jest on człowiekiem wyobraźni, a świadomość wyobrażająca (nawet na poziomie irrefleksyjnym) najbliższa jest zrozumienia

⁴⁵ J.P. Sartre, *Czym...*, s. 217.

⁴⁶ J.P. Sartre, *Czym...*, s. 218.

istoty ludzkiej egzystencji, gdyż przeżywa siebie jako czystą spontaniczność, wolną twórczość, jest nietetycznie świadoma własnej wolności. Tworząc świat wyobrażony, artysta odkrywa i uznaje własną podmiotowość, choć prawdziwie adekwatną samowiedzę osiąga poprzez refleksję oczyszczającą nad świadomością wyobrażającą. Działalność pisarza była dla Sartre'a fundamentalną postacią ludzkiej egzystencji, a refleksja ontologiczna dostarczała uzasadnienia tej tezy. Pisarz staje się najdoskonalszym wcieleniem „człowieka wyobraźni”, a refleksja filozoficzna nad irrefleksyjną aktywnością wyobraźni zbliża nas do zrozumienia istoty ludzkiego bytu. Nicota i wolność umożliwiające pojawienie się wyobrażenia są istotą bytu-dla-siebie w każdym przejawie jego egzystencji. Ta teza z *L'Être...* modyfikuje wcześniejszą, przedstawioną w *Wyobrażeniu*, zgodnie z którą percepcja i wyobraźnia miały stanowić całkowicie odmienne i nieredukowalne postacie świadomości.

Samo posługiwanie się językiem, styl, jest właściwie środkiem do celu - do specyficznie ujętego działania pisarza, które określane jest przez Sartre'a jako drugorzędne. Tkwiąc w obszarze działania drugorzędnego (poprzez nadawanie nazw, odsłanianie nierozpoznanego dotąd aspektu świata, stanów, konfliktów, napięć), pisarz właściwie każdym swym słowem angażuje się coraz bardziej i tym samym zmusza do zaangażowania swoich czytelników. Jeżeli decyduje się na wybór takiego, a nie innego sposobu działania (pisanie - bycie pisarzem), i tym wyborem chce potwierdzić swoje człowieczeństwo (kondycję ludzką), to musi mieć świadomość, że każde jego słowo interpretuje (dookreśla) świat w jedyny, jemu właściwy i niepowtarzalny sposób. Stąd mamy prawo (sam je nam daje) zapytać, czym jest powodowany, by odsłonić ten a nie inny aspekt rzeczywistości, co chce przez to zmienić? (Choć, co podkreśla sam Sartre, władza pisarza nad światem jest „czysto werbalna”). To swoisty maksymalizm Sartre'a - cały kunszt pisarski sprowadza się do takiego ujawnienia prawdy, żeby czytelnik (traktowany jak współtwórca) czuł się zobligowany przez przekazaną mu wiedzę. Sposób oznakowania (odsłonięcia) świata przez pisarza powinien stać się konkretną inspiracją do działania, jakie ma podjąć inny podmiot. Sartre pisze: „... już teraz możemy wyciągnąć z tego wniosek, iż pisarz

wybrał odślanianie świata, a właściwie człowieka innym ludziom, żeby za obnażony w ten sposób przedmiot przyjęli całkowitą odpowiedzialność”⁴⁷. Dlatego każdy utwór literacki jest swoistym apelem. Pisać, to apelować do wolności czytelnika (którą musimy uznać i zaufać jej), by sfinalizowała dzieło pisarza, nadała mu w pełni obiektywny byt. Według Sartre’a to odróżnia literaturę dobrą od literatury głupiej i bezwartościowej. Nawet gdy ukazuje się świat w najciemniejszych barwach, ukazuje się go po to, by ludzie wolni doświadczali wobec niego swojej wolności. „Nawet malując złą i zrozpaczoną ludzkość, utwór musi tchnąć wielkodusznością.”⁴⁸ Istnieją więc tylko dobre i złe powieści. Byłoby niepojęte, gdyby wywołany przez pisarza wybuch wielkoduszności został użyty do uświęcania niesprawiedliwości, byłoby niepojęte, gdyby czytelnik cieszył się swoją wolnością czytając utwór, który po prostu nie potępia ucisku człowieka przez człowieka. Wobec tego wszelka próba zniewolenia czytelników zagraża samej sztuce pisarza. Ta oparta na uznaniu wzajemnej wolności relacja z czytelnikiem sprawia, że pisarz (jako wolność) daje Innemu swój świat (*vision du monde*), ale świat jako całość. Bowiem niezależnie od tego, jak wąski wycinek rzeczywistości przedstawia, to przejawia się on zawsze na tle całości świata; więcej, każde dzieło powinno ową całość udostępniać odbiorcy⁴⁹. To staje się ostatecznym celem literatury.

Literatura nie jest moralnością, niemniej jednak na dnie imperatywu estetycznego pojawia się - według Sartre’a - imperatyw moralny. Ta teza rodzi problemy, których źródłem jest podstawowa teza estetyki Sartre’a: brak przejścia od wyobrażeniowości do rzeczywistości. Sztuka to sfera nierzeczywistości realizująca wartość piękna, natomiast dobro jako wartość moralna „ciąży zawsze w kierunku bytu”. Tak więc obie te wartości nie mogą się spotkać, tak jak nie mogą jednocześnie realizować swoich intencji świadomość emocjonalna i świadomość działająca w świecie. Jednoznaczne (w tej kwestii) stanowisko dualistyczne uniemożliwia jakiegokolwiek przenikanie, zaistnienie obszaru „pomiędzy”, czy wspólną płaszczyznę piękna i dobra. Trudno nie zgodzić się z opinią

⁴⁷ J.P. Sartre, *Czym...*, s. 180.

⁴⁸ J.P. Sartre, *Czym...*, s. 205.

⁴⁹ Por. P. Mróz, *Filozofia sztuki...*, s. 75.

Merleau-Ponty'ego, że teza o nieprzekładalności wartości moralnych na wyobraźniowość, skonfrontowana z wyrażaniem przez Sartre'a wprost przekonaniem o jednoznacznym przesłaniu moralnym, jakie niesie ze sobą wybór i apel pisarza, ma charakter antynomiczny⁵⁰ Skoro ten, kto pisze, przez sam fakt pisania uznaje wolność czytelników, skoro czytelnik, przez sam fakt czytania uznaje wolność pisarza - to dzieło sztuki zawsze pozostaje aktem zaufania do ludzkiej wolności⁵¹. Nie ma więc literatury czarnej, istnieje tylko dobra (wymaganie i akt wiary) i zła (chce się podobać, schlebia). Nie można napisać dobrej książki na pochwałę antysemityzmu, gdyż pisanie (w swej istocie) nie jest niczym innym jak doświadczeniem swojej wolności i tego, że ona, jako wolność właśnie, jest nierozzerwalnie związana z wolnością innych ludzi, więc nie może przejawiać się poprzez zgodę na ograniczenie czyjejkolwiek wolności. „Faszyzm dosięgnie kowala w jego życiu człowieka, ale niekoniecznie w życiu zawodowym; pisarza - zarówno w jednym, jak w drugim, i bardziej nawet w pracy niż w życiu.”⁵² Nie pisze się dla niewolników, sztuka prozy możliwa jest wyłącznie w demokracji.

Zasadniczo pisarz pisze dla czytelnika uniwersalnego. A mówiąc inaczej: Sartre opisywał idealną relację autor - czytelnik, w której pisarz zachowywał rolę odkrywcy i przewodnika. Oferowana przez niego wizja świata kierowana jest do czytelnika idealnego - takiego, który jest w stanie w pełni się z nią utożsamić⁵³. W rzeczywistości pisarz wie, że pisze dla wolności „pograżanych, ukrywanych, nierozporządzalnych” Wie także, że i jego wolność nie jest czysta - pisze także i po to, by ją oczyścić. „Niebezpiecznie łatwo jest zbyt wiele rozprawiać o wiecznych wartościach; wieczne wartości są nader odcieleśnione.”⁵⁴ Także wolności nie da się rozpatrywać abstrakcyjnie, jako pewnej stałej - wolność to ruch, to nieustanne wyrywanie się i wyzwalać. Wolność nigdy nie jest

⁵⁰ Por. P. Mróz, *Sztuka jako projekt...*, s. 132 - 133.

⁵¹ J.L. Kastely podkreśla ahistoryzm Sartre'owskiej koncepcji wielkoduszności. Por. J.L. Kastely, *Complicating Sartre's rhetoric of generosity*, „Philosophy and Rhetoric”, 1989, nr 22, s. 1 - 27.

⁵² J.P. Sartre, *Czym...*, s.207.

⁵³ Por. P. Mróz, *Sztuka jako projekt...*, s. 132.

⁵⁴ J.P. Sartre, *Czym...*, s. 210.

dana, trzeba ją zawsze, w określonej sytuacji historycznej, zdobywać i w związku z tym określony opór, jaki mamy do przewyciężenia, decyduje w danych okolicznościach o określonym kształcie wolności. Język ma charakter aluzyjny, pisarz zawsze wie więcej, niż pisze. Odwołuje się przy tym do wiedzy czytelnika, by odsłonić mu to, czego nie wie. Wolność, do której pisarz zachęca nie jest czystą, abstrakcyjną świadomością bycia wolnym. „Każda książka proponuje konkretne wyzwolenie wychodząc od określonej alienacji.”⁵⁵ Dlatego każda odwołuje się do całego wspólnego autorowi i czytelnikowi świata. Wychodząc od tego świata, czytelnik musi dokonać swego konkretnego wyzwolenia: musi ten świat uczynić swoim i wziąć na siebie, musi go zmienić lub zachować dla siebie i innych. Ponieważ wolność autora i wolność czytelnika poszukują się i poruszają poprzez pewien świat, to o wyborze czytelnika decyduje także dokonany przez autora wybór pewnego określonego aspektu świata i odwrotnie - wybierając czytelnika autor wybiera temat. Czytelnik - to Inny.

2. Literatura

2.1 Funkcje literatury a klasyfikacja sztuk

W szkicu *Czym jest literatura?*⁵⁶ Sartre wyraźnie stwierdza, że nie istnieje jedna sztuka, rozumiana na kształt „spinozjańskiej substancji, którą adekwatnie odbija każdy z jej atrybutów”⁵⁷ - istnieje wiele różnych sztuk. Takie podejście zbliża go do rozumienia sztuki przez grecki Antyk (który nawet nie wypracował jednego, ogólnego pojęcia „sztuka”). Między sztukami nie dostrzega nawet żadnego paralelizmu. Czynnikiem różnicującym jest tu zarówno forma, jak i materia. Pewne rodzaje twórczości odsyłają do czegoś, co jest wobec nich zewnętrzne i to stanowi ich istotę, inne zaś nie. Podstawowe dla całego podziału

⁵⁵ J.P. Sartre, *Czym...*, s. 212.

⁵⁶ J. P. Sartre, *Czym jest literatura?* z tomu *Situations* (Gallimard 1948), wyd.. polskie w zbiorze *Czym jest literatura?*, przeł. J. Lalewicz, Warszawa 1968

⁵⁷ J.P. Sartre, *Czym jest literatura?*, s. 161.

sztuk jest rozróżnienie na to, co jest znaczone, ewentualnie znaczące (rzecz), i to, co oznacza (język). Malarza, muzyka, rzeźbiarza, ale także poetę wskazuje jako tych, których interesuje nie znak, a sama rzecz. „Tony, barwy czy kształty nie są znakami, nie odsyłają do czegoś, co byłoby wobec nich zewnętrzne.”⁵⁸ Nie znaczy to, że można je zredukować ściśle do nich samych - co wykazał Merleau-Ponty - nie istnieją jakości czy wrażenia czyste, całkowicie pozbawione znaczenia⁵⁹. Ale to znaczenie jest im immanentne. Według Sartre’a nie jest możliwe jednoczesne ujęcie znaku i rzeczy. Artysta, który zaczyna ujmować rzecz jako znak czy symbol, traci tę rzecz z oczu i w konsekwencji przestaje być artystą. Bo dla artysty barwa, dźwięk, kształt to po prostu rzeczy. Jediną modyfikacją, jakiej rzecz poddaje, jest przekształcenie jej w przedmiot urojony. Nie traktuje więc dźwięków i barw jak język, czyli - mówiąc inaczej - nie traktuje ich jako znaków odsyłających do innych, sygnalizowanych tylko przez nie rzeczy. Zestawiane przez niego barwy nie mają znaczenia w tym sensie, by odsyłały do innego konkretnego przedmiotu. Podaje przykład Tintoretta: żółte niebo nad Golgotą w jego obrazie nie zostało wybrane spośród wszystkich innych możliwych barw, by oznaczało lub wywoływało niepokój, to niebo jest jednocześnie żółtym niebem i niepokojem. „Jest niepokojem zmienionym w rzecz, niepokojem, który obrócił się w żółte rozdarcie nieba i który tym samym został zatopiony, oblepiony przez jakości właściwe rzeczom - przez ich nieprzenikliwość, ich rozciągłość, ich ślepe trwanie, przez ich zewnętrżność i przez nieskończoną wielość stosunków, jakie utrzymują z innymi rzeczami.”⁶⁰ Stąd ten niepokój jest zupełnie nieczytelny.

Trud artysty polega na tym, by wyrazić to, czego natura rzeczy nie pozwala im wyrażać. Sartre zwraca uwagę na zdarzające się wyjątki - Klee, którego wielkością i błędem było to, że usiłował tworzyć obrazy, które byłyby znakami i zarazem przedmiotami.⁶¹ Celem malarza nie jest przedstawianie na płótnie znaków, ale stworzenie rzeczy. Malarz tworzy, to znaczy stwarza na płótnie

⁵⁸ J.P. Sartre, *Czym jest literatura?*, s. 161.

⁵⁹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, przekład M. Kowalska, J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 71 - 82.

⁶⁰ J.P. Sartre, *Czym jest literatura?*, s. 163.

⁶¹ J.P. Sartre, *Czym jest literatura?*, s. 289.

urojoną rzecz, a nie znak tej rzeczy. Dlatego rzecz namalowana zachowuje całą dwuznaczność rzeczy realnej, fizycznie istniejącej. W odróżnieniu od pisarza, który może czytelnika prowadzić i opisując daną rzecz uczynić ją jednocześnie symbolem - nędzy, bezpieczeństwa, itd., malarz jest niemy i dlatego wolno nam ujrzeć w jego obrazie to, co tylko zechcemy. Obraz nie odsyła także do przedmiotów abstrakcyjnych (idei). Zły malarz szuka typów, dobry wie, że Kobieta czy Proletariusz nie istnieją ani w rzeczywistości, ani poprzez dzieło. I w rzeczywistości, i w sztuce istnieje tylko jakaś konkretna kobieta, jakiś robotnik. Analogicznie rzecz ma się ze znaczeniem (o ile można jeszcze o nim mówić) melodii. Niezależnie od tego jak ją opiszymy, pozostanie zawsze poza tym wszystkim, co możemy o niej powiedzieć. „Krzyk bólu jest znakiem bólu, który go wywołuje. Ale pieśń bólu jest zarazem samym bólem i czymś innym niż ból. Lub, jeśli przyjmujemy słownik egzystencjalistyczny, jest bólem, który już nie istnieje, który jest.”⁶² Jest bólem zamienionym w rzecz i jako rzecz przedstawionym. Sartre podaje tu przykład Picassa i jego *Guerniki* - arcydzieła, w którym zostało przedstawione coś, co nie da się zrozumieć nigdy całkowicie, wyrazić słowami, gdyż trzeba by ich nieskończenie wiele. Nie maluje się znaczeń, nie wkłada się ich w muzykę. Obraz czy melodia nie wyrażają znaczeń czy emocji, są nimi nasycone.

Ta teza dotyczy w tym samym stopniu malarstwa, rzeźby, muzyki i poezji. Tylko pisarz ma do czynienia ze znaczeniami. Poezja, według Sartre’a, nie posługuje się, jak proza, słowami, ona im służy. Poeci nie „używają” języka, nie traktują go jak swoistego narzędzia, w którym i poprzez które poszukuje się prawdy. Stąd nie prawda (poszukiwanie jej czy przedstawianie) jest celem poezji. Nie jest nim też nazywanie świata - poezja niczego nie nazywa, ponieważ nazywanie zakłada ustawiczne poświęcanie nazwy przedmiotowi nazywanemu. Powołując się na Hegla, Sartre określa to tak: nazwa jest tu czymś nieistotnym wobec rzeczy, która jest istotna. Mówiąc najprościej poezję, malarstwo, muzykę i rzeźbę od prozy (literatury) różni ich stosunek do rzeczy. „Poeci nie mówią

⁶² J.P. Sartre, *Czym jest literatura?*, s. 163.

ani nie milczą - to coś innego.”⁶³ Poeta funkcjonuje poza instrumentalnym znaczeniem słów, z definicji wycofuje się z języka rozumianego jako narzędzie, wybiera postawę poetycką rozpatrującą słowa jako rzeczy, a nie jako znaki. „Ambiwalencja znaku sprawia bowiem, iż można dowolnie bądź przechodzić przezeń jak przez szybę i szukać za nim rzeczy oznaczonej, bądź zwrócić wzrok na jego rzeczywistość i rozpatrywać go jako przedmiot.”⁶⁴ Człowiek, który mówi, jest po tamtej stronie słów, blisko rzeczy, natomiast poeta po tej. Dla pierwszego słowa to wygodne konwencje, narzędzia, zużywające się i zastępowane innymi, wygodniejszymi, dla drugiego są czymś naturalnym, jak drzewo czy kwiat. Język jest dla poety pewną strukturą należącą do świata zewnętrznego, on sam jest poza językiem, co różni go od tego, który po prostu mówi, gdyż ten w języku jest zawsze w sytuacji, osaczony przez słowa, są one dla niego tak, jak jego ciało. Poeta nie poznaje rzeczy przez ich nazwy, wydaje się zwracać najpierw ku rzeczom, potem zaś zwraca się ku temu odrębnemu rodzajowi rzeczy, jakim są dla niego słowa. Nie używa słowa jako znaku pewnego aspektu świata, w słowie widzi obraz jednego z jego aspektów. „Toteż słowny obraz, który wybiera ze względu na jego podobieństwo z wierzbą czy jesionem, niekoniecznie jest tym słowem, którego używamy dla oznaczenia tych przedmiotów.”⁶⁵ Słowa dla niego to nie drogowskazy, lecz sieci, w które chwyta umykającą rzeczywistość. Dla poety słowa i rzeczy mają ten sam status - są rzeczami. I język, i rzeczy w poezji zachowują płynność i wieloznaczność - „Florence” oznacza jednocześnie i miasto, i kwiat, i kobietę.

Kryzys języka z początku XX wieku to według Sartre’a kryzys poetycki, a jego przejawem stała się depersonalizacja pisarza w obliczu słów. Pisarz nie potrafił się już nimi posługiwać i - jak ujął to Bergson - rozpoznawał je tylko połowicznie. Dla poety zdanie posiada pewną tonację, pewien smak, pewne

⁶³ J.P. Sartre, *Czym jest literatura?*, s. 165.

⁶⁴ J.P. Sartre, *Czym...*, s.166. Metafora szyby pojawia się także u J.Ortegi y Gasset (Dehumanizacja sztuki, w: *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*, przekł. P. Niklewicz, Wyd. Lit. Muza SA, Warszawa 1996, s. 183 i dalsze) czy Bretona .w odniesieniu do sztuki: „okno na świat”, jakim miała być sztuka współczesna okazało się i przezroczyście, i zatrzymujące oko(uwagę) na sobie.

⁶⁵ J.P. Sartre, *Czym...*, s. 167.

właściwości. Między słowem poetyckim i jego sensem występują stosunki wzajemnego zawierania: zespół słów funkcjonuje jako obraz - np. pytania czy zastrzeżenia, i odwrotnie - pytanie jest obrazem całości słownej, którą wyznacza. Ponieważ malarz nie maluje znaczeń, kompozytor nie wkłada ich w muzykę - nie oczekuje się od nich zaangażowania. Niewątpliwie, u źródeł wiersza są uczucia miłości czy nienawiści, wzruszenia, itd., ale nie wyrażają się w nim wprost. Prozaik, w miarę przedstawiania ich, wyjaśnia swoje namietności. Natomiast dla poety stają się rzeczami i zyskują nieprzenikliwość rzeczy i ambiwalencję słów, w których je zamknięto. Tu słowa i zdania wykraczają poza uczucie, które je wywołało. „Jakże można liczyć na wywołanie oburzenia lub entuzjazmu politycznego czytelnika, kiedy wytrąca się go właśnie z jego ludzkiej kondycji i zaprasza do oglądania, oczami Boga, języka na opak.”⁶⁶ Pisanie poety i pisanie prozaika, to dwie zupełnie różne czynności, nie ma też komunikacji między ich światami (to, co jest prawdą o jednym, nie jest prawdą w stosunku do drugiego). Podsumowując, poezję i prozę różni zarówno stosunek do rzeczy, jak i stosunek do języka - dla pierwszej jest tworzywem, dla drugiej narzędziem.

2.2 Krytyka “falszywego zaangażowania” sztuki

Ostrze krytyki kieruje Sartre przeciwko sztuce określanej przez niego jako mieszczańska. Przymiotnik „mieszczański” ma zabarwienie zdecydowanie pejoratywne. W tego typu twórczości artysta pozostaje „anonimowy”, to znaczy nie jest istotny jego indywidualny ogląd świata, lecz dzieło podporządkowane określonej systemowi wartości, który do sfery sztuki i nierzeczywistości nie należy. Ten rodzaj sztuki opisuje w *Mdłościach*: Galeria Portretu Oficjalnego zwiedzana przez bohatera powieści, przedstawiająca wizerunki doskonałe, utrwalające to, co aprobowane społecznie. I taka jest jej podstawowa funkcja - zaprezentowanie elity miasta w formie akceptowanej przez jak najszerszy krąg odbiorców; jako taka stanowi wyraz i wzmocnienie panującego ładu - zarówno

⁶⁶ J.P. Sartre, *Czym...*, s. 171.

politycznego, jak i moralnego. Tematem tej akademicko poprawnej sztuki jest kompendium praw i obowiązków stosujących się do wszystkich obywateli, a najdoskonalej ucieleśnionych w postaciach tychże przywódców. Tak więc sztuka oficjalna nie odsyła do nierzeczywistości, lecz do określonej faktyczności, uformowanej społecznie i historycznie, której doskonały obraz przekazuje obiorcom. P. Mróz podkreśla konkluzje z pierwszego okresu estetyki Sartre'a, dotyczące sprowadzania sztuki do roli stabilizatora określonego status quo: w takiej sytuacji nigdy nie będzie mogła spełniać funkcji wyzwolicielskiej⁶⁷. Przesłanie płynące z tych portretów, przedstawiających dostojników, aprobowane jako wykładowa sztuka oficjalnej, urzędowej, nie jest skomplikowane. Mają dostarczać wzoru, modelu życia powszechnie akceptowanego, być wyrazem i wzmocnieniem moralnego, społecznego i politycznego ładu. Artyści malujący te obrazy dostali konkretne polecenia: przedstawienia postaci przeciętnych, często moralnie dwuznacznych tak, by jawili się jako pewne osobowe ideały. Taka sztuka jest tylko inną formą faktyczności, w swojej istocie jest kłamstwem. Sartre już we wczesnym okresie twórczości (*Mdłości*) wyraźnie twierdzi, że malarstwo, architektura, rzeźba czy literatura uwikłane w legitymizowanie i stabilizowanie danej sytuacji społecznej czy politycznej, nieuchronnie tracą zdolność do ujawniania tego, co w potocznym byciu-w-świecie jest człowiekowi niedostępne. Istnienie i sens takiej sztuki stają się funkcją potrzeb i kaprysów panujących, co w konsekwencji może doprowadzić do utraty jej niezbywalnego waloru: nierzeczywistości⁶⁸. Trwałość artefaktu, jakim jest dzieło, jego niezależność od miejsca i czasu, sprawia, że w zderzeniu z nim ludzki sposób istnienia jawi się jako szczególnie kruchy i przypadkowy. Mimo że roszczenia sztuki do nieśmiertelności i konieczności wyrastają jedynie z jej „zwartości”, materialności analogonu, to obcowanie ze sztuką najdobitniej uświadamia człowiekowi jego własną sytuację egzystencjalną. Takie właśnie, quasi-nieśmiertelne, konieczne bytowo dzieła malarskie przedstawia opis Galerii w *Mdłościach*. Zetknięcie z nimi jest kolejnym etapem rozpoznawania przez Roquentina własnej sytuacji

⁶⁷ Por. P. Mróz, *Filozofia sztuki...*, s. 66.

⁶⁸ Por. P. Mróz, *Filozofia sztuki...*, s. 66.

egzystencjalnej. „Wtedy - pisze - zrozumiałem wszystko to, co nas dzieli. I tak było naprawdę; zawsze zdawałem sobie sprawę z tego, że nie miałem prawa istnieć. Pojawiłem się przypadkowo, istniałem jak kamień, roślina, mikrob. Moje życie rozwijało się na los szczęścia i we wszystkich kierunkach.”⁶⁹ Ostatecznie Roquentin musi obnażyć prawdziwe oblicze domniemanej doskonałości tych obrazów, których byt jest tylko bytem rzeczy. Wprawdzie Sartre⁷⁰ pisze, że wszelka sztuka jest nieuczciwa - oferuje świat sfigowany, mimo to istnieją „prawdziwe obrazy”, a obok nich „iluzjonistyczne malowidła”.

W filozoficznym eseju *Czym jest literatura?* Sartre szerzej analizuje tego rodzaju sztukę (analizy dotyczą głównie literatury). Taka sztuka jest egzemplifikacją przekonania, że świat daje się sprowadzić do systemu idei (zawodnego zwłaszcza w przypadku piękna nie dającego „rozłożyć się na idee”). Obecna w nim wiara w postęp ludzkości pojmuje ten proces jako wzajemną asymilację idei i umysłów. Sztuka mieszczańska, traktująca dzieło literackie nie jako bezinteresowną, niczym nieusprawiedliwioną twórczość, lecz jako „płatną służbę”, w ramach której dzieło wchodzi w „użyteczny obieg” i samo staje się użyteczne. „Sztuka mieszczańska będzie środkiem lub nie będzie niczym.”⁷¹ „Mieszczańska” forma relacji międzyludzkich mieści się w ramach wyznaczanych przez etykę użyteczności, stąd interes jest główną sprężyną ludzkich poczynań - także w relacjach dotyczących sztuki. To sztuka „ludzi poważnych”, którzy jako odbiorcy najbardziej lękają się talentu i odkrywania nieprzewidzianych głębi rzeczy. „Lepiej idzie łatwość; talent związany, zwrócony przeciw sobie, sztuka uspokajania dyskursem harmonijnym i dającym się przewidzieć, pokazywania tonem salonowej konwersacji, że świat i człowiek są przeciętni, przejrzysti, pozbawieni niespodzianek, niegroźni i nieinteresujący.”⁷² Przywódca mieszczański nie wierzy w ludzką wolność, dlatego determinizm, użyteczność, duch powagi są tym, czego obraz winien przede wszystkim dać swemu odbiorcy pisarz mieszczański. Żąda się od niego nie restytuowania niezwykłości i nieprzejrzy-

⁶⁹ J.P. Sartre, *Mdłości*, s. 127.

⁷⁰ Por. J.P. Sartre, „'Sartoris' Faulknera”, w: *Czym jest literatura?*, s. 49.

⁷¹ J.P. Sartre, *Czym...*, s. 249.

⁷² J.P. Sartre, *Czym...*, s. 250.

stości świata, lecz rozłożenia go na elementarne subiektywne wrażenia, dzięki którym stałby się bardziej strawny.⁷³ Idąca za tym marginalizacja pisarzy wybitnych i radykalna unifikacja publiczności określiła kształt literatury pięćdziesięciolecia do I wojny światowej. Pokłosem tego jest - według Sartre'a - nawyk pisania przeciw wszystkim, poczucie wyższości wobec swoich czytelników: pisarz „wyklęty” jest w tym samym stopniu wytworem mieszczaństwa, co pisarz mieszczański - obaj poruszają się w tej samej płaszczyźnie, tylko, jak określa to Sartre, jeden uprawia białą, a drugi czarną psychologię.⁷⁴ Takie myślenie o literaturze jest dla Sartre'a krańcowym przeciwieństwem tego, jak pojmuje ją pisarz, bowiem powstaje na zamówienie i nie ma tu znaczenia, czy jest to zamówienie władzy, czy gusta tak zwanej szerokiej publiczności. W wywiadzie z tego samego okresu Sartre analizuje sytuację współczesnego teatru, bazującego na, jak to określa, „tematach mieszczańskich”: wypranym z uwarunkowań społecznych psychologizmie, problemach rodzinnych i obyczajowych - romansach, zdradach, konflikcie pokoleń⁷⁵. Poruszając się w kręgu tematów „bulwarowych”, teatr, według Sartre'a, traci swą swoistość, a co za tym idzie siłę wyrazu i rację bytu. Istotą teatru, w przeciwieństwie do filmu, nie jest bowiem portretowanie rzeczywistości, lecz prawda pokazywana poprzez mit. Żywiołem teatru jest dramat, tragedia - stąd musi on przekraczać akcydentalne, bieżące wydarzenia czy jednostkowe doświadczenia, „przekształcać je w formę mitu”. Teatr to ścieranie się różnych racji; protagoniści muszą wykraczać ponad przeciętność i być przedstawiani wraz ze sprawą, której mają bronić. Jego istotą nie jest konflikt osobowości, lecz różnych systemów wartości. Sartre powołuje się tu na Eurypidesa, Sofoklesa, Ajschylosa. Sam niejednokrotnie dokonywał adaptacji ich tragedii (*Trojanki według Eurypidesa*, *Muchy*). Jednocześnie dzieło sztuki, żywiąc się mitem, musi wpływać ze zrozumienia epoki, współgrać ze swoim czasem.

⁷³ J.P. Sartre, *Czym...*, s. 253.

⁷⁴ Por. J.P. Sartre, *Czym...*, s. 259. Przedstawiana tu przez Sartre'a krytyka „literatury mieszczańskiej” w swej istocie jest zbieżna z poglądami surrealistów na tą kwestię; por. A. Breton, *Manifest surrealizmu*, w: *Antologia współczesnej estetyki francuskiej*, przekł. A. Sandauer.

⁷⁵ Por. *Teatr, polityka, Freud* - rozmowa Sartre'a z Tynanem, „Dialog”, nr 7, 1980, s. 105 - 111.

Tekst *Wieżień Wenecji*⁷⁶, mimo że analizuje sytuację malarzy XVI wieku, dotyka także problemów współczesnych. Malarstwo pojmowane było wówczas jako „służba społeczna”. Hasło: „Maluję dla siebie i sam sobie jestem świadkiem”⁷⁷ nie było wówczas możliwe. Sartre poddaje zresztą w wątpliwość prawdziwość tego stwierdzenia niezależnie od kontekstu historycznego. Analiza sytuacji twórcy, którą w tym tekście ściśle wiąże z epoką, uwarunkowaniami społecznymi i kulturowymi, osobowością - na tym tle przedstawia wybory i motywy twórczości Tintoretta, Michała Anioła i innych wielkich epoki. Takie podejście teoretyczne zbliża ten tekst Sartre’a do jego trylogii psychoanalitycznej. Tintoretto z jednej strony łamie kanony swoich czasów, z drugiej widzi swoją sztukę tylko „oczami swoich czasów”. Z jednej jest rzemieślnikiem, z drugiej artystą. To on tworzy, ale ostatecznie to odbiorcy decydują o jego losie - każdy obraz staje się „świadkiem” w jego procesie. Stąd ciągłe wahanie między prawem sztuki a prawem „rynku”: określona wizja artysty i określona (społecznie) wizja tego, kim artysta ma być; ciągła walka z tą wizją i jednocześnie trud bycia uznanym w jej ramach. Renesans traktował artystę jak średniowiecznego świętego, choć z drugiej strony prawdziwe jest i twierdzenie przeciwne - nie odróżniano malarstwa czy rzeźby od rzemiosła. „Sztuka to zarazem solidna praca i walka na noże z najeźdźcą.”⁷⁸ Mieszczaństwo to wolność, ale i ograniczające sprzeczności - artysta jest apologetą porządku i jego zagrożeniem jednocześnie. Sytuację twórcy komplikują zmiany w samym widzeniu sztuki, a co za tym idzie roli artysty: wypracowanie perspektywy, zmiana odbiorców, malarz już nie maluje na „chwałę Bożą” świata takim, jakim został stworzony - Bóg się oddala, człowiek zostaje sam: „...człowiek zostaje energicznie odesłany w tę nicłość, do której w sposób mu właściwy przynależy, i którą raz jeszcze na nowo odkrywa; dystans, oddalenie, rozłąka: te negacje wyznaczają nasze granice; tylko dla człowieka istnieje horyzont.”⁷⁹ Świat widziany i malowany jest z perspektywy człowieka. „Przedmiotem sztuki pozostaje ów absolut-świat, ale rze-

⁷⁶ J.P. Sartre, *Wieżień Wenecji*, przekł. E. Wende, „Literatura na Świecie”, nr 9 (65), 1976, s. 177 - 198.

⁷⁷ J.P. Sartre, *Wieżień Wenecji*, s. 198 - 199.

⁷⁸ J.P. Sartre, *Wieżień...*, s. 182.

⁷⁹ J.P. Sartre, *Wieżień...*, s. 192.

czywistość wymyka się, odwraca się stosunek skończoności i nieskończoności. Podporą nędzy ciała i ich kruchości była przedtem potężna pełnia; obecnie jedyną pełnią, wyłącznym zabezpieczeniem staje się kruchość. Nieskończoność to pustka, to ciemność wewnątrz istoty i wokół niej; Absolut jest teraz nieobecnością, Bogiem, który znalazł sobie schronienie w duszach: nastaje pustynia. Za późno już, by u k a z y w a ć, za wcześnie, by t w o r z y ć; malarz tkwi w piekle; coś się rodzi, nowe potępienie: geniusz. Geniusz, owa niepewność, owo szaleńcze pragnienie, by Noc świata przemierzyć na wskroś, a potem kontemplować z zewnątrz i rozbić o ścianę, o płótno, wymiótłszy z niej nieznane światła. Geniusz - nowe słowo w Europie, konflikt względności i absolutu, obecności skończonej i nieskończonej nieobecności. Otóż malarz doskonale wie, że nie wyjdzie poza granice świata; nawet, gdyby to uczynił, wszędzie ze sobą zabierze ową przeszywającą go nicość; problemu perspektywy nie da się przekroczyć, dopóki nie przyzna się sobie prawa do tworzenia nowych przestrzeni plastycznych.”⁸⁰ Cel i sens pracy staje się niejasny - twórca potrzebuje arbitrów - jeśli nie Boga, to współczesnych: w tym przypadku „pozostaje Wenecja”. W konsekwencji malarstwo przeradza się w potrzebę uznania i aprobaty (choć nie przestaje być - paradoksalnie - sztuką). „Będzie ukrywał swój geniusz pod powłoką karierowiczowskich dążeń i uznawał sukces społeczny za jedyną oczywistą oznakę mistycznego zwycięstwa. Jego zła wiara bije w oczy...”⁸¹

2.3 Literatura jako samowiedza społeczeństwa

„Kultura nie zbawia niczego i nikogo, nie uzasadnia. Ale jest wytworem człowieka - człowiek odbija się w niej i rozpoznaje; jedynie to zwierciadło krytyczne ukazuje mu jego obraz.”⁸² Istota pracy pisarza sprowadza się do przedstawiania społeczeństwu jego obrazu i nawoływania, by go przyjęło i uznało za własny bądź zmieniło. Sam fakt, że społeczeństwo zaczyna „przyglądać” się sobie, że widzi siebie i to widzi siebie jako widziane (niejako z zewnątrz) już

⁸⁰ J.P. Sartre, *Więzień...*, s. 194 - 195.

⁸¹ J.P. Sartre, *Więzień...*, s. 198.

⁸² J.P. Sartre, *Słowa*, s. 159.

zawiera zaprzeczenie ustalonych, przyjmowanych dotychczas jako pewne i naturalne wartości. I ono, poprzez tę sytuację, zmienia się, gdyż traci równowagę, jaką dawała mu niewiedza. Pisarz bowiem odsłania świat (zwłaszcza człowieka) po to, by za odkryty w ten sposób przedmiot czytelnik przyjął całkowitą odpowiedzialność. Podstawowe zadanie pisarza polega na pokazaniu świata tak, by każdy go znał i ikt nie mógł już uznać się za niewinnego. Widać tu wyraźnie tak charakterystyczną dla Sartre'a wiarę w moc słów: sam akt nazwania zmienia to, co nazywane. Samowiedza - uzyskanie przez społeczeństwo świadomości samego siebie - jest nieużyteczna, a często wręcz szkodliwa, pisze Sartre⁸³. Użyteczność określana jest bowiem w ramach danego porządku społecznego, poprzez odniesienie do istniejących instytucji, wartości i celów. Użyteczność ucieka się do złej wiary. W tym sensie działalność pisarza jest, w dosłownym tego słowa znaczeniu, nieużyteczna. Pisarz daje społeczeństwu świadomość nieszczęśliwą.

3. Sztuka jako źródło wartości

3.1 Przeżycie estetyczne

Świadomość nie wyczerpuje się w nakierowaniu na rzeczywistość - jej konstytutywną cechą stanowi możliwość odwrotu od rzeczywistości i związana z nią zdolność tworzenia przedmiotów nie należących do realnego świata⁸⁴. Do nich (w znaczeniu typu egzystencjalnego) należą dzieła sztuki⁸⁵. Od strony formalnej dzieło sztuki nie jest tworem jednolitym: Sartre rozróżnia w nim dwie warstwy: pierwszą stanowi konkretny, materialny przedmiot - analogon, poprzez który możemy ująć przedstawiony w dziele świat - przedmiot wyobrażony, budujący warstwę drugą. Realnie istniejąca rzecz może ulec wielu fizycznym modyfikacjom (łącznie ze zniszczeniem), natomiast pozostająca poza ob-

⁸³ Por. J.P. Sartre, *Czym...*, s. 222.

⁸⁴ Por. rozdział I, par.2.2 pracy.

⁸⁵ Por. J.P. Sartre, *Wyobrażenie...*, s. 343: „... dzieło sztuki jest nierzeczywistością”.

rębem rzeczywistości (wyobrażona) jest niezależnym, niezmiennym bytem, który nie podlega ani zmianom fizycznym, ani zmianom wynikającym z percepcji odbiorcy⁸⁶. Kompozycja świata wyobrażonego, jego koloryt, światłocienie - ogółem - wszystkie uposażenia jakościowe zostały raz na zawsze dokonane przez artystę, jest więc w każdym aspekcie ontologicznym konstansem, pewną nienaruszalną stałą.

Wykreowany przez artystę świat (sfera tego, co wyobrażone) jest dostępny poprzez to, co dane na obrazie. Uchwycenie tego świata jest więc możliwe poprzez neantyzację materialnego artefaktu - dopóki skupiamy się na nim samym, przedmiot estetyczny nie może się objawić. Analogon jest ogniwem pośrednim między tym, co rzeczywiste, a tym, co nierzeczywiste, ale - jako taki - nie jest ujmowany dla siebie samego (to nasza intencja nadaje mu sens)⁸⁷. Negacja tego, co rzeczywiste jest konwersją świadomości - przejściem od percepcji do wyobrażenia. Bowiem intencjonalność świadomości wyklucza jednoczesne wyobrażanie i postrzeganie, póki więc skupiona jest na percepcji realnego przedmiotu (jest świadomością urzeczywistniającą), nie może jej udostępnić się przedmiot nierzeczywisty, jakim jest dzieło sztuki. Świadomość wyobrażająca pomija więc to wszystko, co jest fizycznym malowidłem i kieruje się w stronę wykreowanej przez artystę nierzeczywistości: w doznaniu estetycznym percepcja ustępuje wyobrażeniu. Nie spostrzegamy już materialnego obiektu, lecz dostępny nam w wyobrażeniu przedmiot nierzeczywisty i przedstawiony w nim świat. Ten sfingowany świat (ujęty w rzeźbie, na obrazie czy w opisie literackim) stanowi korelat intencjonalnego aktu świadomości wyobrażającej i właśnie on jest przedmiotem naszych ocen estetycznych. O nim mówimy, że jest porywający, straszny, wzruszający, itd. Tak więc przedmiot estetyczny jest nierzeczywisty - rzeczywisty jest tylko analogon ukonstytuowany przez artystę. W sensie materialnym mamy do czynienia właśnie z analogonem, który jest pomostem łączącym akt twórczy z przeżyciem estetycznym: to w nim następuje

⁸⁶ Trudno jednoznacznie rozstrzygnąć jakie rodzaje sztuki - poza malarstwem - uważa Sartre za w pełni ukonstytuowane i w związku z tym nie podlegające różnorodnym odczytaniom (odbiorca nie jest ich współtwórcą). Na pewno nie zalicza do nich literatury.

⁸⁷ Por. P. Mróz, *Sztuka jako projekt...*, s.75.

obiektywizacja wyobrażenia artysty. Poprzez dzieło możemy uchwycić całość nowych rzeczy, których nie widzieliśmy i nie możemy zobaczyć w rzeczywistości - całą, wykreowaną przez artystę nierzeczywistość (innoświatowość). Stąd celem istnienia sztuki nie jest *mimesis*; przeciwnie - jej sens płynie z wolności człowieka (możliwości oderwania się od rzeczywistości danej i ufundowanej na niej zdolności konstytucji przedmiotu irrealnego). Analogicznie rozwiązuje Sartre klasyczny „paradoks aktora”: to nie postać urzeczywistnia się w aktorze, lecz aktor odrealnia się w granej przez siebie postaci⁸⁸. Poprzez aktora, którego cechy fizyczne i psychiczne stają się analogonem, „ujawnia się” fikcyjna postać. By móc uchwycić tę postać, trzeba wobec analogonu przeprowadzić redukcję wyobrażającą - ująć rzeczywistego człowieka, jego gesty, sylwetkę czy głos jako analogony. Ten schemat dotyczy każdego dzieła sztuki. Świadomość, aby wytworzyć wyobrażenie przedmiotu opisanego w powieści czy przedstawionego na obrazie, musi mieć możliwość negacji faktyczności obrazu czy fizycznego zapisu tekstu, a możliwość tę może zdobyć tylko przez odwrót od rzeczywistości ujętej w całości. I dlatego nawet wyobrażenia skrajnie ubogie i schematyczne mogą mieć dla człowieka głęboki sens, który jest obecny bezpośrednio w wyobrażanym przedmiocie od strony zmysłowej, jako wprost dany (bez potrzeby rozszyfrowywania go). „Zaś nierzeczywistość, będąca zawsze podwójną nicością: nicością samej siebie względem świata i nicością świata względem samej siebie, musi być zawsze konstytuowana na tle świata, który neguje, biorąc oczywiście pod uwagę, że świat nie poddaje się tylko oglądowi przedstawieniowemu, oraz że to syntetyczne tło domaga się po prostu, aby było przeżywane jako sytuacja.”⁸⁹

Sartre podkreśla różnicę w odbiorze tej samej jakości, w zależności od tego, czy należy ona do natury, czy do przedmiotu wyobrażonego. Gdy przedmiot naszego zachwyty stanowi natura, mamy do czynienia ze świadomością oszołomioną. Jest to tylko prosta przyjemność zmysłowa - odpowiedź na realne pobudzenie wywołane przez rzeczywistą grę barw. Takie doznanie nie ma w

⁸⁸ J.P. Sartre, *Wyobrażenie...*, s. 348 i dalsze.

⁸⁹ J.P. Sartre, *Wyobrażenie...*, s. 339.

sobie nic estetycznego, bowiem zawsze sprzężone jest z tezą urzeczywistniającą. Natomiast barwa uchwytywana na obrazie jest ujmowana jako część nierzeczywistej całości i właśnie w ramach tej całości jest piękna: wchodzi w relacje z innymi barwami, ma określoną fakturę i formę - w pełni ujawnia swoje walory w ramach tej skonstruowanej przez artystę całości: „czerpie swój sens z nierzeczywistości”. Jak w opisywanym w *Wyobrażeniu* obrazie Matisse’a, gdzie czerwień zyskuje przez to, że jest czerwienią dywanu skonstrastowaną z zimną zielenią gładkiej ściany w tle. Barwy nabierają siły i wyrazu poprzez kontrast; ich walor wynika także z tego, czego są barwami, do jakiej nierzeczywistości należą. Rozkosz estetyczną wywołuje to, co nierzeczywiste - piękno „istniejące” w przedmiocie wyobrażonym. W przeżyciu estetycznym może pojawiać się realna, zmysłowa przyjemność, ale jest ona wówczas jednym z odczuć współwystępujących z innymi i współkonstytuuje przeżycie jako estetyczne.

Za Husserlem Sartre przyjmuje, że wyobrażenie jest w istocie tylko nazwą, określającą sposób, w jaki świadomość osiąga swój przedmiot. Skoro tak, to nie ma przeszkód w łączeniu wyobrażeń o charakterze materialnym (obrazy, rysunki, fotografie) i wyobrażeń o charakterze mentalnym: „... jeśli wyobrażenie staje się teraz pewnym sposobem intencjonalnego ożywienia tego, co nazywamy treścią hyletyczną [materialną], to z łatwością będzie można porównać sposób uchwytywania obrazu jako wyobrażenia z uchwytywaniem samej intencjonalnej treści psychicznej”⁹⁰. To dwa rodzaje świadomości wyobrażającej. Sartre przywołuje analizę intencjonalnego nastawienia, dokonaną przez Husserla w *Ideach*⁹¹, związaną z miedziorytem Dürera „Rycerz, śmierć i diabeł”: odpowiednikiem normalnego postrzeżenia jest realnie istniejąca rzecz - odbitka miedziorytnicza, poziom drugi stanowi świadomość perceptywna - jej intencjonalnym odpowiednikiem są bezbarwne figurki postaci na nim przedstawionych i poziom trzeci - ogląd estetyczny, który nakierowany jest na „uobrazowane”

⁹⁰ J.P. Sartre, *Wyobrażenia*, s. 144.

⁹¹ Por. E. Husserl, *Idee*, s. 356.

realne przedmioty⁹². Intencja potrzebna jest nie tylko dla ukonstytuowania się wyobrażenia przedmiotu; przedmiot zewnętrzny funkcjonujący jako obraz spełnia tę rolę dzięki intencji, która go jako obraz interpretuje. Sartre przeprowadza, analogiczną do Husserlowskiej, analizę fotografii: poziom pierwszy stanowi ujęcie przedmiotu fizycznego, drugi - fotografia jako plamy, linie, kreski układające się w postać człowieka, trzeci zaś - fotografia Piotra, czyli ujęcie zdjęcia jako obrazu. Tak więc wyobrażenia, karykatury, fotografie są różnymi gatunkami tego samego rodzaju, których celem jest „uobecnienie sobie” pewnego przedmiotu.

Przedmiot kontemplacji estetycznej nigdy nie jest ukonstytuowany jako istniejący. Sartre pisze wyraźnie, że sama materia (*hyle*) nie pozwala na odróżnienie wyobrażenia i percepcji, ta materia, którą uchwytujemy, by ukonstytuować estetyczne pojawienie się rycerza, jest tym samym, co pojawienie się prostej percepcji. Różnica wynika z samej struktury intencjonalnej, inaczej mówiąc, ze sposobu ożywienia tej materii (formy powstającej w głębokich strukturach świadomości).

Doznanie estetyczne - według Sartre’a - dotyczy zawsze odbiorcy, nigdy twórcy. Jest to uczucie złożone, wynikające z rozpoznania pewnego celu transcendentnego, absolutnego; zawieszające utylitarną zależność: cele - środki i środki - cele, tożsame z rozpoznaniem wartości. Pozycjonalnej świadomości wartości estetycznej towarzyszy zawsze nie-pozycjonalna świadomość mojej wolności, ponieważ wolność objawia się sobie samej w wymaganiu transcendentnym. To rozpoznanie wolności przez nią samą jest źródłem radości. Struktura świadomości nie-pozycjonalnej pociąga za sobą następną: skoro czytanie jest tworzeniem, to moja wolność jawi się sobie samej nie tylko jako czysta autonomia, także jako twórcze działanie - ujmuje siebie jako konstytuującą przedmiot. Temu pozycjonalnemu cieszeniu się czymś towarzyszy nie-pozycjonalna świadomość bycia istotnym w odniesieniu do pewnego przedmiotu, uchwyconego jako istotny. Doświadczenie estetyczne pozwala nam zachować istotność podmiotu (wobec przedmiotu) i istotność przedmiotu (wobec

⁹² J.P. Sartre, *Wyobrażenia*, s. 144 -145.

podmiotu). Przedmiot, z jednej strony, jest absolutnie wobec podmiotu transcendentny, z drugiej - to podmiot jest niezbędny do jego zaistnienia. Synteza postrzegania i tworzenia, leżąca u podstaw odbioru sztuki, pojawia się, choć w różnym stopniu, w kontakcie z wszystkimi typami dzieł. Najwyraźniej występuje w przeżyciu literackim, ale - w różnym stopniu - pojawia się także w odbiorze malarstwa, muzyki czy rzeźby⁹³. Ten aspekt świadomości estetycznej określa Sartre jako poczucie bezpieczeństwa. Jego źródłem jest stwierdzenie doskonałej harmonii między subiektywnością a obiektywnością. (Takiego poczucia nie dostarcza człowiekowi żaden inny rodzaj przeżycia). „Ponieważ nadto przedmiotem estetycznym jest właściwie świat, jako to, ku czemu sięga się przez urojone przedmioty, radość estetyczna towarzyszy pozycjonalnej świadomości tego, iż świat jest wartością, czyli postawionym przed ludzką wolnością zadaniem.”⁹⁴ To właśnie określa Sartre jako estetyczną modyfikację ludzkiego projektu, bowiem świat zasadniczo jawi się nam jako horyzont naszej sytuacji (nie-skończona odległość, oddzielająca nas od siebie samych, jako syntetyczna całość tego, co dane, jako nieodróżnicowany układ przeszkód i narzędzi) - nigdy zaś jako wymaganie skierowane do naszej wolności. „Radość estetyczna jest więc na tym poziomie czerpana z uzyskanej przeze mnie świadomości tego, iż odzyskuję i interioryzuję to, czego istotą jest bycie nie-mną; ponieważ przekształcam dane w imperatywy, a fakty w wartości - świat jest moim zadaniem.”⁹⁵ Czyli pisanie to odwoływanie się do świadomości innego, by dać mu się rozpoznać jako czynnik istotny dla całości bytu, to chęć przeżywania owej istotności za pośrednictwem kogoś innego.

W ostatnim okresie swojej twórczości Sartre dziełu sztuki przypisuje swoiście pojmowane funkcje poznawcze: musi prowadzić do pewnej wiedzy - o tym, co w egzystencji najistotniejsze. Nie jest to poznanie dyskursywne, lecz doświadczenie wynikające ze świadomości absurdu. Ta teza zbliża poglądy Sartre’a do poglądów na sztukę Heideggera, Jaspersa czy Camusa.

⁹³ Por. J.P. Sartre, *Czym...*, s. 189, s. 291.

⁹⁴ J.P. Sartre, *Czym...*, s. 203.

⁹⁵ J.P. Sartre, *Czym...*, s. 203.

3.2 Piękno jako nierzeczywistość

To, co rzeczywiste nigdy nie jest piękne. To wyjściowa teza Sartre'a dla rozważań nad pięknem. Rzeczywistość po prostu jest, a piękno to wartość, która zakłada neantyzację świata. Przysługuje tylko wyobrażeniu. Piękne może być tylko to, co nierzeczywiste. Wartość estetyczną jaką jest piękno określa (nie definiuje) jako byt nierzeczywisty. Czy wartość w ogóle może być bytem? W porównaniu z „nadmiarowością” świata realnego przedmioty nierzeczywiste (dzieła sztuki) jawią się jako ubogie i schematyczne, ale mają swoje istotne znaczenie. Tylko to, co wyobrażone (*imaginé*) - stwierdza kategorycznie Sartre - jest piękne⁹⁶. „'Piękny' jest ... byt, który nie może się poddać percepcji, i który w samej swej naturze jest izolowany od świata.”⁹⁷ Czym więc jest ta wartość, jaką jest piękno? Czy stanowi naturalną (konieczną) konsekwencję istnienia wyobraźni?

Analogon (materialny ekwiwalent) dzieła może ulec zniszczeniu. Sama sztuka i obecne w niej piękno nie ulega ani zniszczeniu, ani zmianom. Połamanie płyty nie dotyka muzyki. „Ona jest poza tym - zawsze poza jakąś rzeczą, poza głosem, poza nutą skrzypiec. ... Ona sama nie istnieje, ponieważ nie jest zbędna: to cała reszta jest zbędna w stosunku do niej. Ona j e s t.”⁹⁸ Nie istnieje - ponieważ wszystko, co istnieje jest zbędne (*de trop*). A jednocześnie muzyka „ma” to, czego brakuje temu, co istnieje: wszystko, co w niej jest i czym ona jest, jest celowe, konieczne, harmonijne. Muzyka jest w tym samym sensie, w jakim możemy mówić o wartości, że jest. To „j e s t” w przypadku wartości nie ma nigdy sensu egzystencjalnego. Wartość nigdy i wobec żadnej formy bytu nie staje się transcendentnym bytem substancjalnym. Motywacją dla pojawienia się przedmiotu wyobrażonego może być sytuacja-w-świecie - bezpośrednie, nieoparte na postrzeżeniu ujęcie rzeczywistości przez świadomość. Świadomość może wykraczać poza rzeczywistość poprzez uczuciowość lub poprzez działanie (wyobrażamy sobie osobę lub rzecz, z którą byliśmy emocjonalnie

⁹⁶ Por. P. Mróz, *Filozofia sztuki w ujęciu egzystencjalizmu*, s. 62.

⁹⁷ J.P. Sartre, *Wyobrażenie...*, s. 345.

⁹⁸ J.P. Sartre, *Mdłości*, s. 238.

związani - dokonuje się to na tle uczuciowego ujęcia rzeczywistości jako *świata pustego* z tego punktu widzenia). „Uczuciowość” jako motyw przekraczania rzeczywistości skłania do wyrywania się spod wszelkiego przymusu realnego świata. Czy w ten sposób postrzegamy piękno? - wydaje się, że tak. Doznanie piękna jest konsekwencją braku poczucia ładu, harmonii, sensu w rzeczywistości. Z tego punktu widzenia (który pozwala na zakładanie nieobecności lub nieistnienia przedmiotu, który będzie uobecniony w wyobrażeniu)⁹⁹ ujmujemy świat jako pusty, pozbawiony wartości, jakie niesie ze sobą piękno. Ale można to rozumieć także inaczej: to materialny analogon dzieła stanowi sytuację-w-świecie, która musi ulec neantyzacji. W porównaniu z niewyczerpywalnym bogactwem świata realnego dzieła sztuki mogą się wydawać schematyczne i ubogie. Ale ich sens wynika właśnie z aktu negacji, zaprzeczenia świata - dzięki temu otwierają się na to, co w świecie nieobecne - na piękno. Ukazują „świat”, którego nie ma. Świat sztuki (piękna) na mocy definicji, w zestawieniu ze światem realnym, jawi się jako konieczny - nie ma w nim zbędności i przypadkowości charakterystycznej dla istnienia. Jak w ulubionym przez Roquentina, bohatera *Mdłości*, ragtimie *Some of these days*¹⁰⁰, który wymyka się przypadkowości bytu, „pozostaje niezmienny i młody”. Jako pewien fakt, realna egzystencja (płyta, wykonanie jakiegoś utworu, itd.), jest chwilowy i przemijający, ale nie dotyczy to melodii jako takiej i „istniejącego” w niej piękna - nierzeczywistość czyni je odpornym na działanie czasu. Piękno jest nieuwarunkowane, bezinteresowne, bezużyteczne.

Piękna nie szukamy w „fizycznych” aspektach dzieła - na tym poziomie mamy doczynienia tylko z analogonem, poprzez który możemy uchwycić wyobrażenie artysty. Nowa „rzeczywistość”, wykreowana w dziele, ma często sens zredukowany do minimum. Nie ma to specjalnego znaczenia, gdyż - jak zauważa Sartre (*Wyobrażenie...*) - ujmowane przez nas formy mają gęstość, materię, głębię, wzajemne stosunki perspektywy - czyli są rzeczami, i w takim stopniu, w jakim są rzeczami, są nierzeczywiste. I tę całość nierzeczywistych

⁹⁹ Por. J.P. Sartre, *Wyobrażenie...*, s. 336.

¹⁰⁰ J.P. Sartre, *Mdłości*, s. 236 i dalsze.

przedmiotów odbieramy jako piękną. „Nie jest tak, by wyobrażenie było w świadomości, która by zawierała nadto myśli, znaki, uczucia, wrażenia.”¹⁰¹ Wyobrażenie stanowi dla świadomości rzeczywiście je tworzącej (wyobrażającej) sposób, na jaki zakłada ona swój przedmiot jako nicość. Motywacja określa naturę tego nierzeczywistego przedmiotu. Poprzez wyobrażenie możemy poznać przedmiot uczuć. Świadomość, która nie wyobrażałaby, byłaby całkowicie zatopiona w istnieniu i nie miałaby możliwości uchwycenia czegokolwiek poza istnieniem. To sytuacja niemożliwa, gdyż wszelkie istnienie, gdy tylko jest założone, jest tym samym przekroczone. Musi jednak być przekroczone ku czemuś - wyobrażeniowość jest tym czymś konkretnym, stanowiącym cel przekroczenia istnienia. Gdy wyobrażeniowość nie jest faktycznie założona, to przekroczenie i neantyzacja istnienia są pogrążone w istnieniu, są w nim i przekroczenie, i wolność, ale nie odsłaniają się człowiekowi. „Wyobrażeniowość przedstawia w każdej chwili wewnętrzny sens rzeczywistości.”¹⁰² Szczegółnej pozycji wyobrażeniowości (zakładaniu wyobrażeniowości dla niej samej) towarzyszy załamanie się świata, który staje się zneantyzowanym tłem nierzeczywistości. Wyobrażenia nie należą do egzystencji *wewnątrzświatowej* - są konstytuowane przez świadomość-w-świecie - pojawiają się „na tle” świata, nie są zaś w nim zanurzone - nie podlegają stosunkom i relacjom w świecie obowiązującym, a właściwym dla rzeczy. Świat wyobrażony - według Sartre’a - „istnieje (...) jako nierzeczywisty, jako niedziałający”¹⁰³; to, co jest zakładane jako nierzeczywiste, istnieje tylko jako założone. Sama struktura przedmiotu wyobrażonego wskazuje na jego irrealność. Przedmiot wyobrażony może być nośnikiem sprzecznych cech, co zasadniczo różni go od przedmiotów percepcji (nie podlega regule podwójnego uwarunkowania).

Piękno natury to pewien paradoks¹⁰⁴; jak pisał Oscar Wilde: „Natura naśladuje sztukę”, wzbudza przeżycia estetyczne poprzez analogie do znanych dzieł, wtedy, gdy oglądana jest przez pryzmat sztuki. Sartre wyraźnie rozgrani-

¹⁰¹ J.P. Sartre, *Wyobrażenie...*, s. 35.

¹⁰² J.P. Sartre, *Wyobrażenie...*, s. 342.

¹⁰³ J.P. Sartre, *Wyobrażenie...*, s. 225.

¹⁰⁴ Sartre sam nie był zainteresowany kontemplacją natury, był „człowiekiem miasta”. por. J.T. Desanti, *Sartre et Husserl ou les trois culs-de-sac...*, s. 355.

cza piękno sztuki i to, co określamy jako piękno przyrody. Przeżycie piękna - według niego - zawsze wynika i odwołuje się do ludzkiej wolności, oparte jest na jej doświadczeniu. Piękno przyrody natomiast nigdy nie apeluje do wolności człowieka; wrażenie uporządkowania, jakie zdaje się mieć, harmonia barw i kształtów, w istocie pochodzi od człowieka, nikt jej mu nie „podarował” i w rzeczywistości ma charakter przypadkowy. Sartre’owskie¹⁰⁵ wykluczenie przyrody z obszaru estetyki zdaje się opierać na tym, że nie jest ona tworem jakiegś świadomości, która zgodnie z pewnym zamysłem ukształtowała świat w określony sposób. W przyrodzie tylko przypadek harmonizuje poszczególne elementy. Piękno zaś, aby mogło być ujmowane właśnie jako piękno, musi wzbudzać absolutną pewność, że nie jest dziełem przypadku - pisze Sartre w *Czym jest literatura?*¹⁰⁶. Przyroda przedstawiana przez artystę, niezależnie od formy i rodzaju sztuki, traci tę, charakterystyczną dla siebie, celowość bez celu na rzecz celowości ludzkiej. „Ponieważ uchwyciłem w przelocie tę złudę i przynoszę ją innym, ponieważ wydobyłem ją dla nich i przemyślałem, mogą ją oglądać z ufnością: stała się intencjonalna.”¹⁰⁷ Skoro piękno jest nieobecne w naturze (w świecie), dostępne jest nam tylko poprzez dzieła sztuki (przedmioty nierzeczywiste).

3.3 Znaczenie piękna dla człowieka

Dzieła sztuki przedstawiają świat „estetycznie dowartościowany”, a właściwie anty-świat. W zetknięciu z owymi przedmiotami nierzeczywistymi rodzi się prawdziwa rozkosz estetyczna, specyficzny typ świadomości wyciszającej i łagodzącej obecność niewyczerpanego, nadmiarowego świata. Nie oznacza to jednak, że partycypacja w tym, co piękne może zmienić nasz stosunek do rzeczywistości czy też sposób jej postrzegania (*Wyobrażenie*). Między tym, co realne, a tym, co wyobrażone nie ma przejścia - są to dwa światy, które w żadnym punkcie się nie łączą (podstawą dla tak radykalnego rozdzielenia sfery

¹⁰⁵ J.P. Sartre, *Czym...*, s. 198 - 199.

¹⁰⁶ J.P. Sartre, *Czym...*, 199.

¹⁰⁷ J.P. Sartre, *Czym...*, s. 198.

sztuki i świata realnego jest skrajna separacja dwóch form aktywności świadomości: percepcji i wyobraźni). Mimo to, w tekstach późniejszych (*Czym jest literatura?*) stosunek sztuki (w szczególności literatury) do rzeczywistości staje się podstawowym kryterium jej wartości.

Wypracowana w *L'Imagination* i *L'Imaginaire* teza o nierzeczywistości piękna, jako wartości realizowanej w sztuce i poprzez sztukę, w *L'Être et le Néant* zostaje skonfrontowana z ontologią bytu-dla-siebie, a zwłaszcza z teorią jego czasowości¹⁰⁸. Człowiek stale doświadcza braku stałej struktury i tożsamości, stąd wszystkie jego działania są, w swojej istocie, dążeniem do uzyskania „dookreślenia ontycznego”. U źródeł każdego projektu dla-siebie leży pragnienie niemożliwej syntezy z bytem-w-sobie: osiągnięcia masywności rzeczy przy jednoczesnym pozostaniu wolnością. Człowiek chciałby pozostać jednocześnie egzystencją skierowaną w przyszłość i samoprojektującą (zachowującą stałą możliwość zmiany, nieuwarunkowanie i spontaniczność), przy jednoczesnym poczuciu spełnienia, osiągnięcia egzystencjalnej pełni. Każdy wybór i każda, pozornie banalna, czynność są przejawem tego stałego dążenia. „Tylko, że owo zaspokojenie musiałoby przybrać formę czegoś już z samej definicji nieosiągalnego, niemożliwego.”¹⁰⁹ Właśnie piękno jest taką wartością - w sferze praktyki nieosiągalną - ale funkcjonującą jako synonim wartości zakładanej w projekcie pierwotnym - dążenia do uzyskania fuzji dwóch heteromicznych bytów¹¹⁰. Ideał - byt-w-sobie-dla-siebie - jest nieosiągalną, samosprzeczną wartością, która może zrealizować się tylko w sferze nierzeczywistości - jako piękno (coś, co wypływa i jest afirmacją wolności, a jednocześnie zawiera w sobie ład, konieczność, harmonię - cechy, których pozbawiona jest ludzka egzystencja). Jako taka jest nie tyle estetycznym uzupełnieniem, ile przejawem bolesnej wolności człowieka, ponieważ przez to, czym jest, ukazuje, czym nie jest i nigdy nie będzie człowiek i świat wokół niego. Poczucie totalnej wolności i przypadkowości, wieńczące drogę samopoznania Roquentina, sprawia, że jest w stanie w pełni odczuć piękno i sens słyszanej po raz kolejny melodii. Dostrzega,

¹⁰⁸ Por. P. Mróz, *Filozofia sztuki...*, s. 67 - 69; P. Mróz, *Drogi nierzeczywistości*, s. 135.

¹⁰⁹ P. Mróz, *Filozofia sztuki*, s. 68.

¹¹⁰ P. Mróz, *Filozofia sztuki*, s. 68.

że tworzenie piękna świata wyobrazonego jest jedynym sposobem „obmycia się z grzechu istnienia. Nie do końca oczywiście - ale na tyle, na ile człowiek może to zrobić”¹¹¹.

Zetknięcie się ze światem sztuki jest swoistą sytuacją egzystencjalną, w której silnie odczuwamy kontrast między formą swojego istnienia a bytem transcendentnego dzieła. Niezmienne trwanie tego ostatniego daje wzmocnioną świadomość własnej kruchości i przemijalności. Nie jest to doświadczenie tożsame z przeżyciem estetycznym, lecz sam kontakt z analogonem. W *Mdłościach* opisuje Sartre poczucie bezwładu, ogarniające Roquentina w biurze na widok stojącego tam posążka Buddy. „Posąg wydał mi się nieprzyjemny i głupi i poczułem, że męczy mnie to niewymownie.”¹¹² Pojawia się poczucie „przebudzenia”, pełnej przypadkowości sytuacji w jakiej jest i pytanie: po co?, dlaczego? Skoro nie może na nie odpowiedzieć, to znaczy, że ta sytuacja nie ma w sobie nic z konieczności - w każdej chwili można ją zastąpić inną. A skoro tak, to nie ma żadnego powodu, by nadal trwała. „Moja namiętność zgasła. Owładnęła mną i ciągnęła za sobą przez te długie lata, ale teraz czułem się pusty. I nie to było najgorsze: przede mną, postawiona niedbale, znajdowała się mdła myśl o pokaźnych kształtach.”¹¹³ Odczucie własnej totalnej przypadkowości (nie tylko tego, że jestem, ale także, jaki jestem i jakie jest moje życie) pogłębia świadomość, że istnienie może przybrać zupełnie inną formę - posążku Buddy, rzeźby sprawiającej wrażenie trwałości, masywności, konieczności. Mdłości to odpowiedź na to niezmiennie trwanie. (Analogicznie do wrażenia, jakie wywołało „odkrycie” wszechogarniającego bytu wokół człowieka).

Tym, co w sztuce ujmujące, jest partycypacja w tym, co piękne. Stąd - wskazuje Sartre - wywodzi się „słynna” bezinteresowność wizji estetycznych, która sprawia, że nie ma znaczenia, czy przedmiot ujęty jako piękny jest obdarzony egzystencją (Kant); dlatego też w obliczu piękna ulega zawieszeniu życiowa aktywność (Schopenhauer). W koncepcji Sartre’a teza o bezinteresowno-

¹¹¹ J.P. Sartre, *Mdłości*, s. 241.

¹¹² J.P. Sartre, *Mdłości*, s. 34.

¹¹³ J.P. Sartre, *Mdłości*, s. 34.

ści przeżyć estetycznych jest jeszcze mocniejsza - wydaje się warunkować wszystkie pozostałe cechy piękna.

Piękno daje specyficzne doznanie złagodzenia, ukojenia „nadmiarowego” świata. Nie oznacza to jednakże, że doznanie estetyczne może zmienić nasz stosunek do rzeczywistości czy też sposób jej ujmowania. Sztuka (dziedzina nierzeczywistości) i to, co realnie istniejące, są od siebie trwale oddzielone - nie ma między tymi dwiema sferami przejścia. Dlatego nawet najbardziej intensywne przeżycie estetyczne nie ma „przełożenia” na rzeczywistość. To konsekwencja radykalnej różnicy między dwoma izolowanymi światami: światem świadomości percepcyjnej a światem świadomości wyobrażającej. Te dwa światy są wobec siebie hermetycznie zamknięte i wzajemnie niedostępne - nie mogą nawet współwystępować. Czy to oznacza, że piękno nie ma znaczenia egzystencjalnego? Przypomnijmy szydercze stwierdzenie Roquentina z *Mdłości*: piękno nikomu nie współczuje. I dalej: dopóki nie pojawiło się piękno (muzyka), był „ponury i spokojny”, wszystko, co go otaczało było brzydkie; brzydkie było samo istnienie świata. Ale ta, podszyta „odrażającym cierpieniem” szpetota, ludzie, rzeczy i on sam - wszystko było z tego samego materiału; było jednorodne i oswojone, tak, że „czuł się dobrze, jak w rodzinie”. Dopiero muzyka sprawia, że zaczyna wstydzić się swojego cierpienia, braku miary: „...i my wszyscy..., wszyscy, którzy oddajemy się istnieniu, ponieważ byliśmy u siebie, tylko u siebie, zostaliśmy przychwyceni na rozchełstaniu, na codziennym kołowrotku: wstydzę się za siebie samego i za to wszystko, co istnieje wobec niej”¹¹⁴. Paradoksalnie, nie-istnienie piękna może stanowić pewną szansę na uzyskanie tego, co nieosiągalne w rzeczywistości. Piękno daje nam to, czego nigdy nie doświadczymy w domenie egzystencji: harmonię, ład, konieczność. Piękno nie ma w sobie nic z taniego sentymentalizmu, nie daje łatwego pocieszenia, jest „ponad istnieniem”. To nie człowiek uwiecznia piękno, to ono człowieka unieśmiertelnia, ocala - łagodzi obsesję przemijania.

Równoczesne umieszczenie się w dwóch płaszczyznach: estetycznej i praktycznej, nie jest możliwe. Dlatego też mieszanie moralności z estetyką

¹¹⁴ J.P. Sartre, *Mdłości*, s. 231.

określa Sartre w *Wyobrażeniu* jako głupotę. Wbrew potocznemu złudzeniu nie ma przejścia między światem piękna a światem codziennym - jest tylko zmiana postawy - z wyobrażającej (kontemplacja estetyczna) na urzeczywistniającą, według Sartre'a trudna i nieprzyjemna. Świadomość zafascynowana, zablokowana w wyobrażeniowości, zostaje z niej „wyrwana” i musi nagle podjąć kontakt z egzystencją. Nie trzeba więcej - pisze Sartre w *Wyobrażeniu* - by wywołać ten mdlący ucisk, charakteryzujący świadomość urzeczywistniającą. „Naprawdę jednak wiem, że nie mogę wypuścić pióra z ręki: zdaje mi się, że będę miał *Mdłości*, i zdaje mi się, że opóźnim je pisząc”¹¹⁵ - relacjonuje swój stan Roquentin. Metafizyczne „mdłości” to przeżycie, poprzez które doświadczamy bytu, wyzwolenie daje tylko unieważnienie rzeczywistości dokonywane dzięki sztuce. Bohaterka *Mdłości*, Anna, chce za pomocą „chwil doskonałych”¹¹⁶ przekształcić swoje życie w żywe dzieło sztuki, co - oczywiście - kończy się fiaskiem. Nie ma chwil doskonałych, bo doskonałość i egzystencja nawzajem się wykluczają. Doskonałość może pojawić się w sztuce, ale tam też nie „istnieje”, jest nierzeczywistością, której się pragnie. „Estetyzacja” fałszuje rzeczywistość; sprowadza się do stałego mieszania realności (z przynależącą jej „tezą urzeczywistniającą”) z wyobrażeniowością. W istocie, wobec rzeczywistych wydarzeń czy przedmiotów nie możemy przyjąć postawy estetycznej - w chwili, w której wywołują w nas doznania estetyczne, przestają być postrzegane, stają się analogonami samych siebie. Podoba nam się przedmiot wyobrażony, a rzeczywisty przechodzi do nicości.

Sartre ilustruje tę tezę przykładem pięknej kobiety - piękno zabija pożądanie, ponieważ (jako piękno właśnie) jest „poza naszym zasięgiem” i stąd „bolesny brak zainteresowania” wobec niej. Pożądanie bowiem to „pograżanie się w sercu egzystencji, w tym, co ma ona najbardziej absurdałnego i przypadkowego”¹¹⁷, a więc coś ze swej natury sprzecznego z doznaniem piękna. Pożądanie może pojawić się jako motyw o istotnym znaczeniu w konstrukcji wyobrażenia. Sartre pisze wręcz, że u źródła wyobrażeń leżą pożądania, namiętności,

¹¹⁵ J.P. Sartre, *Mdłości*, s. 236.

¹¹⁶ J.P. Sartre, *Mdłości*, s. 199 - 212.

¹¹⁷ J.P. Sartre, *Wyobrażenie...*, s. 354.

emocje, których nie zaspokaja to, co rzeczywiste¹¹⁸. Ponieważ nie mogą być zrealizowane w rzeczywistości, prowokują, by zawładnąć nimi za pośrednictwem wyobraźni. Pragnienie piękna nie jest tym samym, co pożądanie: wynika to z kontemplatywnego charakteru przeżycia estetycznego (bezinteresowność u Kanta), pociągającego za sobą wytlumienie woli (chcenia). Postawa kontemplacyjna, jaką przyjmujemy wobec piękna, różni przeżycie piękna od przeżycia dobra. Natomiast pożądanie pojawia się jako motyw inspirujący wyobrażenie: pożądanie, którego nie zaspokaja to, co rzeczywiste. U Sartre'a Piękno i Dobro to wartości wzajemnie wykluczające się - nie są elementami jednej hierarchii wartości. Ale to Piękno jest wartością najbardziej fundamentalną - synonimem idealnej pełni, upragnioną i nieosiągalną syntezą bytu-w-sobie i dla-siebie. „Piękno wznosi się ku nicości, dobro zaś ciąży w kierunku bytu”¹¹⁹. Inny jest sposób realizacji tych wartości, ale ostatecznie konkluzja Sartre'a jest taka, że ustanowienie autentycznego dobra, a nie tego, co na mocy inercji za dobro uznajemy, zmusza także do „zaprzeczenia” rzeczywistości. Piękno uzmysławia człowiekowi, kim jest. Sartre - w odróżnieniu od wielu koncepcji współczesnych¹²⁰ - związków sztuki i moralności upatruje w pojęciu twórczości (bezinteresownej wymiany), nie zaś w przeniesieniu wartościowania estetycznego na obszar moralności (czy wręcz utożsamieniu tych dwu sfer). Artysta zawiązuje „pakt wolności” z odbiorcą. Ponieważ piękno „istnieje” poza czasem, nie podlega zmianom. Natomiast wartości moralne zakładają bycie-w-świecie, są nacechowane na zachowanie i realizację w rzeczywistości i dlatego poddawane

¹¹⁸ Por. H. Puszko, *Aksjologiczne aspekty filozofii J.P. Sartre'a*, „Przegląd Humanistyczny”, s. 54 i dalsze.

¹¹⁹ H. Puszko, *Aksjologiczne...*, s. 60.

¹²⁰ Por. W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, przekł. R. Kubicki, A. Zeidler - Janiszewska, Warszawa 1998, s. 76, 412 (Według Welscha jedność etyki i estetyki była postulatem charakterystycznym dla moderny. Dostrzega oczywiste powinowactwo między etyką a estetyką: do każdej etyki można dopisać odpowiednią strukturalnie estetykę. Przykładowo hasło *l'art pour l'art* łączy się tylko z określoną etyką - taką, która zakłada istnienie stref eksterytorialnych, przeznaczonych dla sztuki.) Por. R. Shusterman, *Estetyka pragmatyczna. Żywe piękno i refleksja nad sztuką*, przekł. A. Chmielewski, E. Ignaczak, L. Koczanowicz, L. Nysler, A. Orzechowski, red. naukowa przekł. A. Chmielewski, Wyd. UWr., Wrocław 1998 (Autor - odwołując się do koncepcji filozoficznych od Wittgensteina po Rorty'ego - analizuje zjawisko „estetyzacji tego, co etyczne”. „Idea ta ... polega na tym, że rozważania estetyczne są lub powinny być kluczowe, a nawet rozstrzygające w naszych decyzjach o sposobach kształtowania naszego życia i ocenach tego, czym jest dobre życie.”) s. 316 i dalsze.

„esencjalnej absurdalności egzystencji”. Stąd ontologiczna opozycja piękna i dobra. W *Saint Genet, comédien et martyr* Sartre pokazuje, że sfery wartości moralnych i estetycznych nie zawsze są rozdzielone. Przypadek Geneta uzmysławia, że piękno nie jest wolne od konotacji moralnych, że źródłem określonych postaw estetycznych mogą być wcześniejsze i wobec nich pierwotne wybory moralne. Waloryzacja estetyczna ma nadać im nową rangę¹²¹.

Podsumowanie

Sferę twórczości traktuje Sartre’a jako wyróżnioną, bowiem artysta, nawe na poziomie świadomości irrefleksyjnej, jest najmniej narażony na działanie w złej wierze: twórczość bowiem opiera się na świadomości wyobrażającej (wolnej). Każdy projekt artystyczny obarczony jest specyficznymi zadaniami egzystencjalnymi. Sartre pisze jednak o „fałszywym zaangażowaniu sztuki”, można przypuszczać więc, że fałszywe zaangażowanie sztuki jest konsekwencją fałszywego zaangażowania artysty - z czego wynika, że także tutaj jest stale obecna możliwość nieautentyczności.

Potrzeba egzystencjalnego dopełnienia, przełamania przypadkowości egzystencji, czyli „bycia istotnym” wobec świata, tkwiąca u podstaw potrzeby tworzenia, nie może być w pełni zaspokojona. Niemniej jednak, według Sartre’a, porażka, na jaką w istocie skazany jest każdy ludzki projekt, w przypadku artysty jest najmniej dotkliwa. Sztuka bowiem jest najbardziej świadomym podjęciem „gry wyborów”, z których każdy jest opowiedzeniem się za wartością. Stanowi także obszar szczególnych relacji międzyludzkich, ich najmniej antagonistyczną formę. Wiąż powstająca między artystą a odbiorcą jego dzieła opiera się na wzajemnym poszanowaniu swoich wolności - jest bezinteresowną wymianą. Stąd sztuka uznawana jest przez Sartre’a za dziedzinę, w której egzystencja autentyczna jest postulatem najbliższym realizacji.

¹²¹ J.P. Sartre, *Saint Genet, comédien et martyr*, Gallimard, Paris 1978, s. 414 i dalsze. Por. T. Pękala, *Awangarda i ariergarda*, Wyd. UMCS, Lublin 2000, s. 74 - 75.

Sfera wartości estetycznych (piękno) pełni w tej koncepcji rolę paliatywów (półśrodków), łagodzących problemy egzystencji, choć ich nie rozwiązuje. Jednocześnie jednak Sartre pisze, że piękno wytrąca nas z „potocznej” egzystencji i ukazuje nam prawdę naszego bycia w świecie - skrajną przypadkowość i nieuwarunkowanie.

Rozdział IV

Filozofia jako realizacja egzystencji autentycznej

1. Filozofia jako forma samowiedzy

1.1 Zmiana modelu filozofowania

Skoro „egzystencja autentyczna” jest wartością najwyższą i ostatecznym celem refleksji filozoficznej, to zrozumiałym staje się fakt, że Sartre w swych rozważaniach nie rozdziela opisu i wartościowania. Wysiłek podejmowany przez Sartre’a, by w sposób maksymalnie pełny opisać struktury ludzkiego istnienia, często wydaje się podporządkowany próbie wykazania absolutnej wolności i odpowiedzialności człowieka za to, co czyni, czy - mówiąc ogólniej - za sens swojego życia. Stąd pojawiają się tezy, że filozofia Sartre’a ma charakter zdecydowanie aksjologiczny¹. Taki sposób przeprowadzania wywodu wpisuje Sartre’a w nurt filozofii wyznaczony przez Sokratejską protreptykę, w której merytoryczna argumentacja i żarliwa zachęta do godziwego życia były nierozdzielne.

Za Husserlem Sartre pojmuje filozofię jako refleksję całkowicie autonomiczną, niezależną od nauki i poznania empirycznego. Polemizuje natomiast z Husserlowską ideą filozofii jako nauki ścisłej. Mówiąc inaczej, Sartre niewątpliwie przejął metodę Husserla, ale zastosował ją do eksploracji zupełnie innego pola tematycznego, wybranego z innej struktury (Heidegger), dla całkowicie innego „interesu filozoficznego”². Podstawowe dzieło filozoficzne Sartre’a (*L'Être...*) można odczytywać jako próbę syntezy Husserla z Heideggerem:

¹ Por. W. Gromczyński, *Sartre’a filozofia wolności i jej krytyka*, „Studia Filozoficzne”, nr 1 (56), 1969 („ontologia Sartre’a jest zorientowana aksjologicznie”) s. 135; por. także Sarnowski, *Zmierzch...*, s. 282.

² Por. J.T. Desanti, *Sartre et Husserl ou les trois culs-de-sac...*, s. 353 - 355. Por. także H. Puzsko, *Być...*, s. 95.

afirmację podmiotu, który jest zarazem radykalnie usytuowany (związany ze światem) i radykalnie wolny (tworzący świat)³.

Sartre jest przekonany, że w każdej epoce jest tylko jedna żywa filozofia. Żywa filozofia to filozofia adekwatnie wyrażająca potrzeby, pragnienia i cele klasy wstępującej (zakłada, że w każdej epoce jest jedna taka klasa). To samo przekonanie wyraża w inny sposób: filozofia „musi się przedstawiać jako totalizacja współczesnej wiedzy”⁴. Tę pozytywistyczną z ducha wizję filozofii uzupełnia jednak twierdzenie, że to zespolenie współczesnej danemu filozofowi wiedzy odbywa się wedle pewnego kierującego schematu, wyrażającego „postawy i techniki postępowania klasy wstępującej w stosunku do jej epoki i świata”⁵. Stąd w przypadku Sartre’a koncepcja „żywej filozofii naszych czasów” wymusza niejako uprzednie uznanie przez niego (niezależnie od szczegółowej krytyki) marksizmu za taką filozofię. „Żywa filozofia”, jaką chciałby uczynić swój projekt filozoficzny, czyli próba tego, co Hegel uważał za zadanie filozofii - złapania w sieć pojęć najbardziej nieuchwytnych ze wszystkich manifestacji ducha - ducha epoki - stanowi, jak sądzę, źródło wielu problemów teoretycznych wynikających z myśli Sartre’a⁶. Kolejne problemy rodzi wyrażane wprost przekonanie, że „każda filozofia jest praktyczna, nawet ta, która najpierw wydaje się najbardziej kontemplacyjna...”⁷ i zgodnie z nim kształtuje i uprawia swoją filozofię. Praktycznym celem tej filozofii jest to, co Pomian określa jako „prezentowanie wzorca postawy indywiduum wobec samego siebie i oddziaływanie

³ Por. R. Wolin, *Sartre, Heidegger et l'intelligibilité de l'histoire*, s. 377.

⁴ J.P. Sartre, *Critique de la raison dialectique, précédé de Question de méthode*, Gallimard, Paris 1960, s. 15

⁵ J.P. Sartre, *Critique...*, s. 15.

⁶ A.L. Zachariasz sytuuje egzystencjalizm Sartre’a (ale i marksizm) wśród tych koncepcji filozoficznych, które znajdują się na pograniczu myślenia filozoficznego, religijnego, mitycznego, światopoglądowego - stąd niejednoznaczny status takich koncepcji, które funkcjonują jednocześnie jako ideologie, światopoglądy, itd. Patrz: A.L. Zachariasz, *Antropotelizm. Człowiek a sens istnienia*, Wyd. UMCS, Lublin 1996, s. 100. Takie określenie egzystencjalizmu jest zgodne z przekonaniem samego Sartre’a: „A ponieważ mam pisać o egzystencjalizmie, powiem od razu, że uważam go za ideologię: jest to system pasożytniczy, żyjący na marginesie Wiedzy, który najpierw jej się przeciwstawił w imię przeżytej rzeczywistości, a który dziś usiłuje się do niej włączyć.” J.P. Sartre, *Marksizm i egzystencjalizm*, s. 35.

⁷ J.P. Sartre, *Critique...*, s. 16; por. J.P. Sartre, *Marksizm i egzystencjalizm*, s. 33.

na poszczególne osobniki przez ukazywanie im nieprzeczuwanych przez nie możliwości osiągnięcia autentyzmu”⁸.

Zacieranie granic purystycznie pojętego dyskursu filozoficznego to nie tylko świadomy wybór, to przede wszystkim konsekwencja wybranego modelu filozofowania i kryzysu języka tradycyjnej filozofii. Dystans oddziela filozofię Sartre’a od filozofii klasycznych⁹, kryteria im odpowiadające tracą w jego filozofii rację bytu. Egzystencjalizm to „filozofia dwuznaczności ludzkiej”¹⁰. Stąd przejęta z potocznego słownictwa terminologia, w jakiej egzystencjalizm Sartre’a opisuje ludzką realność, także nabiera charakterystycznej dla tej filozofii dwuznaczności i wymaga stałego konfrontowania ze znaczeniami tradycyjnymi (zatraskanie, lęk, trwoga, samotność, opuszczenie, beznadziejność, itd.)¹¹.

Punktem wyjścia dla rozważań Sartre’a nad filozofią jest przekonanie, że stanowi ona formę samowiedzy. Takie pojmowanie filozofii skierowało Sartre’a ku tej tradycji filozoficznej, jaką reprezentują Sokrates, Kartezjusz, Pascal, Hegel, Dilthey, Bergson czy Husserl - tradycji pojmowania filozofii jako krytycznego zwrotu świadomości ku sobie samej i swym własnym aktom¹². Egzystencjalizm określano więc jako „...wyniesienie trosk osobistych do godności problemów filozoficznych”¹³. Podstawowym przedmiotem badań staje się dla Sartre’a świadomość. Inspiracje Husserlem zaowocowały szkicami fenomenologicznymi, w których analizuje różne funkcje i nastawienia świadomości. Fenomenologia staje się dla Sartre’a doskonałym narzędziem do opisu struktury i istoty konkretnej, jednostkowej świadomości bez utraty charakterystycznego dla filozofii uniwersalizmu. Analiza własnego projektu egzystencjalnego zostaje poszerzona o refleksję nad tak rozumianą filozofią. W tych tekstach pojawiają się także podstawowe pojęcia Sartre’owskiej ontologii, między innymi analizy różnych form świadomości, wyobraźni i jej związku z wolnością. Według Sartre’a wolna świadomość, której naturę stanowi to, by była świadomością

⁸ Por. K. Pomian, *Egzystencjalizm i filozofia współczesna*, s. 33.

⁹ Por. F. Jeanson, *Le probleme...*, s. 278.

¹⁰ F. Jeanson, *Le probleme...*, s. 278.

¹¹ Por. L. Kołakowski, *Filozofia egzystencji ...*, s. 18 - 19.

¹² Por. H. Puszko, *Być...*, s. 46.

¹³ Por. C. Lévy - Strauss, *Smutek tropików*, przekł. A. Steinberg, Warszawa 1964, s. 94.

czegoś, a która tym samym konstytuuje siebie samą względem rzeczywistości i wykracza poza nią w każdej chwili, ponieważ może być tylko „będąc-w-świecie” (przeżywając swój stosunek do rzeczywistości jako sytuację), jest w istocie taką świadomością, jaka odkrywa się samej sobie w *cogito*¹⁴. Podstawowym warunkiem *cogito* jest wątplenie, czyli konstytuowanie rzeczywistości jako świata i jego neantyzacja z tego samego punktu widzenia, a refleksyjne uchwycenie wątplenia zbiega się z apodyktyczną intuicją wolności¹⁵.

Sartre’owskie określenie filozofii jako formy samowiedzy rodzi antynomie, ponieważ zakłada możliwość w pełni adekwatnego uchwycenia „uniwersalnego konkretnego egzystencjalnego”. Jednocześnie jednak samowiedza w tradycyjnym znaczeniu tego słowa jest w tej koncepcji niemożliwa, bowiem, jak pisze sam Sartre „... życie subiektywne - jako przeżywane - nie może być przedmiotem wiedzy”¹⁶. Stąd u Sartre’a pojawia się, jako metoda badawcza, koncepcja refleksji oczyszczającej, analizującej akty świadomości irrefleksyjnej (działającej w świecie). Refleksja to „martwy moment praxis”, zwrócenie się świadomości ku sobie samej. Filozofia, w ujęciu Sartre’a, rezygnuje z „optymizmu ontologicznego” - z wiary w możliwość przyjęcia absolutnego punktu widzenia i „staje się sprawozdaniem z przeżyć tego, kto ją uprawia”¹⁷. Problem polega na tym, że reflektujące spojrzenie na siebie samego czyni ze mnie „przedmiot” mojego poznania.; poznając ujmuję siebie jako quasi-obiekt, a nie jako to, czym naprawdę jestem¹⁸. Skoro człowiek nie jest tożsamy z samym sobą („jest tym, czym nie jest i nie jest tym, czym jest”), to wiedza o nim zasadniczo nie jest możliwa. Tak więc albo mamy do czynienia z refleksją nieczystą i współwinną (petryfikującą świadomość), albo z refleksją czystą, która - pozostając czystą - ujmuje świadomość w jej negatywności. Stąd pojawiające się tezy, że „konse-

¹⁴ Por. J.P. Sartre, *Wyobrażenie*, s. 339.

¹⁵ Por. J.P. Sartre, *Wyobrażenie*, s. 339.

¹⁶ J.P. Sartre, *Marksizm i egzystencjalizm*, s. 35.

¹⁷ K. Pomian, *Egzystencjalizm i filozofia współczesna*, s. 33.

¹⁸ Por. D.A. Jopling, *Kant and Sartre on self-knowledge*, „Man and World: An International Philosophical Review”, 1986, 19, s. 73 - 93. Por. I.T. Shouery, *The paradoxical implications of the (Epoche) phenomenological reduction in Sartre’s psychoanalysis*, „Man and World: An International Philosophical Review”, 1986, 19, s. 73-93.

kwentny filozof egzystencjalny powinien milcze”¹⁹, ponieważ każda próba uchwycenia specyfiki ludzkiej egzystencji skazana jest na porażkę - staje się tylko egzystencjalnym projektem, pokusą przekształcenia swojego życia w opowieść. Sartre jest świadomy paradoksalności takiego ujęcia problemu, w którym „...eksperymentator stanowi część składową systemu eksperymentalnego”.²⁰

1.2 Filozof: twórca wartości czy myślowy anarchista

Sartre proponuje pewien model „bycia filozofem” jako formę egzystencjalnej autentyczności. Jak wszystkie projekty dotyczące egzystencji autentycznej, ten także jest „samosprzeczny”, czyli odwołujący się do dwóch różnych tradycji rozumienia roli i miejsca filozofa. Z jednej strony jest to Filozof - Myśliciel, który wie, że życie obce i mentalnie nie przynależy do swojej wspólnoty. Arystotelesowski *bios theoretikos* jako *bios xenikos*: filozof pozostaje - jak każdy, kogo powołaniem jest myślenie, kwestionowanie tego, co uznane za pewnik - obcy także wśród swoich, ma status *apatrydy*²¹. Z drugiej strony, nigdzie nie unieważnia Sartre swojej tezy o primacie bezpośrednio przeżywanego egzystencji nad aktywnością poznawczą, którą uważa za wtórną i pochodną wobec działania: stąd powinnością filozofa staje się nie prowadzona z dystansu spekulacja intelektualna, lecz aktywna niezgoda na zastany świat, praktyczne stanie po stronie tych, którzy tego bezpośrednio potrzebują, permanentny bunt przeciw temu, co w rzeczywistości dominujące. Jest to model zaangażowanego intelektualisty, w którym zaciera się dystans między myśleniem a działaniem (odwołując się do dystynkcji Arystotelesa - między filozoficznym a politycznym sposobem życia²²). W *Słowach* osiągnięcie autentyczności sprowadza do „nie dochowywania wierności niczemu, prócz królewskiego zaangażowania”²³.

¹⁹ K. Pomian, *Egzystencjalizm i filozofia współczesna*, s. 35.

²⁰ J.P. Sartre, *Critique...*, s. 30.

²¹ Por. H. Arendt, *Myślenie*, przekł. H. Buczyńska-Garewicz, Czytelnik, Warszawa 2002, s. 262.

²² Por. H. Arendt, *Myślenie*, s. 264.

²³ J.P. Sartre, *Słowa*, s. 148.

Niezależnie od tego, Sartre traktował twórczość, w tym także twórczość filozoficzną, jako manifestację podmiotowości (indywidualności). Filozofia w tym rozumieniu jest tożsama z dążeniem podmiotu do uzyskania samowiedzy; refleksja filozoficzna jest zwrotem świadomości ku sobie samej, pytającym i kwestionującym wszystkie dotychczas akceptowane sądy. Filozof to „myślowy anarchista”, nie poddający się żadnej teorii, postawie czy wartości, myślący i piszący zawsze przeciw wszystkim i samemu sobie²⁴. Idee, które utrwała na piśmie, powinny raczej mieć charakter żywej myśli, stale weryfikowanych hipotez, niż raz na zawsze ustalonych prawd. „Duch powagi” jest - według Sartre’a - dla filozofii zabójczy.

Dlatego bycie filozofem to także ciągle kontestowanie własnych „prawd”. W *Słowach* (1964) tak patrzy na swoją drogę intelektualną: „Opowiem później, jakie to kwasy zżarły zniekształcającą przejrzystość, która mnie spowijała, kiedy i jak terminowałem u przemocy i odkryłem własną brzydotę - była ona długi czas moim pierwiastkiem negatywnym, niegaszonym wapnem, w którym rozpuściło się cudowne dziecko - jakie racje przywiodły mnie do systematycznego myślenia przeciw sobie, tak dalece, iż oczywistość idei mierzyłem przykrością, którą mi sprawiała.”²⁵ To przekonanie potwierdza praktyka filozofowania Sartre’a²⁶. *Czas nadziei* - ostatnia sygnowana wypowiedź - to „skandalizujące” odejście od wielu przyjętych wcześniej i „na stałe” przypisanych Sartre’owi poglądów. Ta rozmowa jest nie tylko świadectwem (ewentualnego) dalszego rozwoju; także kolejną próbą ucieczki przed reifikacją, uznaniem przez siebie i innych własnego projektu filozoficznego za coś domkniętego i stałego. Właśnie „zdrada” była częścią owego projektu od zawsze. „Stałem się zdrajcą i pozostałem nim. Daremnie wkładałem duszę w swoje przedsięwzięcia, całą duszą oddaję się pracy, gniewom, przyjaźni - w jednej chwili potrafię zaprzeczyć się tego wszystkiego, wiem o tym, chcę tego i, jeszcze wypełniony uczuciem, zdradzam już sam siebie, radośnie przeczuwając swoją przyszłą

²⁴ J.P. Sartre, *Słowa*, s. 130, 202.

²⁵ J.P. Sartre, *Słowa*, s. 158.

²⁶ Por. H. Puszek, Wprowadzenie od tłumaczki do *Czasu nadziei*, s. 11 - 13.

zdradę.”²⁷ Wynika to z proponowanego (praktykowanego) przez Sartre’a rozumienia filozofii: filozofia to nie tylko poznanie teoretyczne, to także próba uzgodnienia tego poznania z życiem (sposobem życia), to aktywność prowadząca do egzystencji autentycznej. Koncepcja filozofa jako „myślowego anarchisty” opiera się na przekonaniu, że polem filozofii są „żywe idee”, nie zaś dogmaty - filozofowanie to nieustanne podważanie prawd raz zaakceptowanych, oczyszczanie świadomości z jej własnych i ciągle jej zagrażających iluzji, postawa antyabsolutystyczna - kwestionowanie własnych dokonań, myśli, postawy. To myślenie przeciw samemu sobie i wszystkim wokół. Równie „anarchistyczny” był stosunek Sartre’a do tradycji filozoficznej; w sensie dosłownym nie był niczym uczniem, dorobek filozofii traktował jak „skrzynkę z narzędziami”, ahistoryzm²⁸ (w *L’Être...* pisze, że Hegłowskie pojęcie nicości jest postępem w stosunku do Husserla), *bricolage*, autotematyzm, brak wyraźnej granicy między literaturą a filozofią.

1.3 Refleksja czysta i niewspółwinna

Prawdy nie znajdziemy w rzeczywistości pozapodmiotowej, znajduje się ona wewnątrz samego podmiotu poznającego. Podmiot (Ego) wyłania się na poziomie świadomości refleksyjnej, poprzez refleksję świadomości nad sobą samą. Sartre’a odróżnia wprowadzie Ja podmiotowe (*Je*) i Ja przedmiotowe (*Moi*), ale według niego stanowią one jedność i są dwiema stronami Ego. „Ja podmiotowe to Ego jako jedność działań. Ja przedmiotowe to Ego jako jedność stanów i ich jakości.”²⁹ Dostarcza to Sartre’owi realistycznej podstawy: ja jest odniesione do swego transcendentnego przedmiotu. Choć przedmiot nie stwarza ja, tak jak ja nie stwarza przedmiotu (są założone jako skorelowane z sobą), to jednak Ja jest pochodne - pojawia się tylko dla świadomości refleksyjnej analizującej świadomość irrefleksyjną. Mimo to nie jest możliwe wyprowadzenie „ja” ze świata, ani świata z „ja” - wyłaniają się wspólnie.

²⁷ J.P. Sartre, *Słowa*, s. 149.

²⁸ J.P. Sartre, *L’Être...*, s. 50.

²⁹ J.P. Sartre, *Transcendencja Ego*, s. 29.

A skoro Ja zostaje założone jako nasze swoiste centrum, człowiek może usiłować ukryć przed sobą bezgraniczną wolność i spontaniczność świadomości. Może próbować uciec w ideę stałego Ja³⁰. Przeprowadzone w *Transcendencji Ego* analizy mają służyć uzasadnieniu tezy Sartre'a, że Ego „...nie jest ani formalnie, ani materialnie *wewnątrz* świadomości: jest bowiem poza nią, *wewnątrz* świata; jest bytem świata, takim samym jak Ego innego”³¹. Podstawowe pytanie postawione przez Sartre'a brzmi: „Czy Ja, które spotykamy w naszej świadomości, zostaje umożliwione przez syntetyczną jedność naszych przedstawień, czy też to ono w istocie jednoczy przedstawienia ze sobą?”³² Wprowadzenie Ja do świadomości prerefleksyjnej sprawia, że nie jest już ona absolutną spontanicznością i przejrzystością³³. Stąd Ja jest tylko istnieniem względnym, czyli przedmiotem dla świadomości. Ego nie jest wrodzoną (stałą) treścią świadomości, lecz jej konstrukcją, która znika wraz z ustaniem czynności refleksji.

Świadomość siebie Sartre wyraźnie odróżnia od świadomości „Ja”, która tworzy się poprzez neantyzację czasową (fundującą wolność empiryczną). Świadomość, aby być świadomą samej siebie, nie potrzebuje refleksji (nie musi ustanawiać samej siebie jako swojego przedmiotu). *Cogito* ma charakter osobowy, „...nie ma takiej spośród moich świadomości, której nie chwyciłbym jako wyposażonej w Ja”³⁴. Ale *cogito* to świadomość drugiego stopnia (refleksyjna), która kieruje się na świadomość prerefleksyjną i czyni ją swoim przedmiotem. „Niech to będzie jasne: pewność *Cogito* jest absolutna, ponieważ, jak mówi Husserl, istnieje nierozzerwalna jedność świadomości dokonującej refleksji i świadomości będącej przedmiotem refleksji (do tego stopnia, że świadomość dokonująca refleksji nie może istnieć bez świadomości będącej przedmiotem refleksji).”³⁵ Świadomość dokonująca refleksji, w akcie *cogito*, nie czyni

³⁰ Por. R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, przekł. M. Szczubiałka, Wyd. SPACJA - Fundacja ALETHEIA, Warszawa 1994, s. 337, 342.

³¹ J.P. Sartre, *Transcendencja Ego*, s. 7.

³² J.P. Sartre, *Transcendencja...*, s. 10.

³³ Por. J.P. Sartre, *Transcendencja...*, s. 14 - 15.

³⁴ J.P. Sartre, *Transcendencja Ego*, s. 16.

³⁵ J.P. Sartre, *Transcendencja Ego*, s. 16 - 17.

przedmiotem samej siebie - siebie samej jest świadoma niepozycjonalnie. Świadomość, która stwierdza „ja myślę”, nie jest właściwie tą, która myśli, „...to nie swoją myśl ustanawia ona przez swój tetyczny akt”³⁶. Świadomość refleksyjna, sama w sobie, jako pewna forma świadomości, jest bezrefleksyjna - konieczny jest akt trzeciego stopnia. To poprzez świadomość refleksyjną pojawia się w świadomości ujmowanej refleksyjnie „Ja”. Sartre mówi, że refleksja modyfikuje świadomość nierefleksyjną (spontaniczną), która jest „zatopiona w świecie przedmiotów”. Kiedy świadomość refleksyjna chwyta „Ja myślę”, to nie chwyta konkretnej świadomości w określonym momencie czasu, przeciwnie, Ja nie jest tożsame z konkretnym momentem, nietrwałą strukturą mojej aktualnej świadomości - jawi się jako struktura trwała. Ja pojawia się poprzez refleksję, jest uchwycone przez intuicję i jest oczywiste, choć nie jest to oczywistość ani apodyktyczna, ani adekwatna. „Nie jest prawdą apodyktyczną, ponieważ mówiąc Ja, stwierdzamy o wiele więcej, niż wiemy. Nie jest zaś oczywistością adekwatną, ponieważ Ja przedstawia się jako rzeczywistość nieprzejrzysta, której zawartość należałoby dopiero rozwinąć.”³⁷ „Moje Ja nie jest w istocie bardziej pewne dla świadomości niż Ja innych ludzi. Jest po prostu bardziej intymne.”³⁸ Ja istnieje realnie, pojawia się wyłącznie poprzez akty refleksji jako transcendentny przedmiot tego aktu. Natomiast świadomość bezrefleksyjna ma charakter autonomiczny, nie potrzebuje refleksji, żeby istnieć³⁹. Istotą pragnień bezrefleksyjnych jest transcendowanie siebie, które zmierza do uchwycenia w przedmiocie tego, co jest w nim upragnione (w tym nastawieniu to przedmioty dla świadomości mają cechy bycia odrzucającymi, pociągającymi...). Tylko w przypadku refleksji afektywność zostaje ustanowiona sama w sobie jako pragnienie, lęk, itd.⁴⁰. Na płaszczyźnie refleksji sytuuje się życie egoistyczne (ujmowane przez pryzmat „ja” - Ja nienawidzę, Ja kocham, itd). Nie znaczy to, że całe życie refleksyjne jest egoistyczne lub, że życie bezrefleksyjne jest nieego-

³⁶ J.P. Sartre, *Transcendencja Ego*, s. 17.

³⁷ J.P. Sartre, *Transcendencja Ego*, s. 22.

³⁸ J.P. Sartre, *Transcendencja Ego*, s. 63.

³⁹ Por. J.P. Sartre, *Transcendencja Ego*, s. 23.

⁴⁰ Por. J.P. Sartre, *Transcendencja...*, s. 27.

istyczne.”Refleksja ‘zatruwa’ pragnienie.”⁴¹ W działaniu nierefleksyjnym pomagam, ponieważ ujmuję dana osobę jako „mającą -być-wspomożoną”. Natomiast w momencie pojawienia się refleksji sens mojego działania przesuwają się z tej osoby na moją świadomość „mogącą-nieść-pomoc” jako tę, która ma być podtrzymana⁴². Jeśli żywię przekonanie o słuszności dalszego działania (ponieważ „jest ono dobre”), to to dobro staje się cechą mojego zachowania. Mimo że życie refleksyjne zatruwa życie spontaniczne, to musi je zakładać. (Takie wyjaśnienie jest zakorzenione w ontologii mojego bytu jako świadomego: najpierw działam, dopiero potem ustanawiam swoje możliwości). Wyłącznie w stanach emocjonalnych, poprzez pojęcia magiczne, możemy mówić o stosunkach Ja do świadomości. Tożsamość i jednostkowość świadomości jest fundamentowana nie przez Ja, jako trwały punkt odniesienia poprzedzający wszelką praktykę, lecz poprzez intencjonalność: osiąga jedność w swym odniesieniu do przedmiotu. „Stosunek współzależności, który ustanawia ona [świadomość] pomiędzy Ja i Światem wystarczy, aby Ja objawiło się jako ‘zagrożone’ Światem, aby Ja (pośrednio i przez pośrednictwo stanów) wydobyło ze Świata całą swoją zawartość. Nie trzeba więcej, by filozoficznie ufundować absolutnie pozytywną moralność i politykę.”⁴³ Do tego jednak niezbędne jest osiągnięcie poziomu świadomości refleksyjnej (refleksji czystej) rozpoznającej świadomość jako wolność, a Ja jako strukturę wtórną tworzoną przez tę świadomość.

Uciekając przez wolnością, człowiek może próbować uniknąć odpowiedzialności, przypisując swoje czyny determinującym uwarunkowaniom przeszłości - pozostaje więc w złej wierze. Sprzyja temu struktura ludzkiej świadomości: mówiąc (myśląc) o świadomości irrefleksyjnej, obiektywizujemy ją, przekształcamy w przedmiot intencjonalny.

Dopiero refleksja oczyszczająca pozwala na adekwatne rozpoznanie własnej wolności i towarzyszącego temu uczucia trwogi. „Trwoga jest więc refleksyjnym ujęciem wolności przez nią samą i w tym sensie stanowi mediację, bo chociaż jest bezpośrednią świadomością siebie, pojawia się jako negacja we-

⁴¹ J.P. Sartre, *Transcendencja Ego*, s. 28.

⁴² Por. J.P. Sartre, *Transcendencja Ego*, s. 28.

⁴³ J.P. Sartre, *Transcendencja Ego*, s. 64.

zwania ze świata, to znaczy dopiero wtedy, kiedy odrywam się od świata, w który byłem zaangażowany i ujmuję samego siebie jako świadomość.”⁴⁴

Refleksja jest świadomością moralną, gdyż wyłaniając się odsłania jednocześnie wartości: „...trwoga zakłada zrozumienie, że dzieło jako takie jest moją możliwością ... Aby moja wolność trwożyła się w obliczu książki, którą piszę, muszę dostrzec stosunek, jaki mnie z tą książką łączy... Muszę zrozumieć, że moja wolność, dzięki której książka jest moją możliwością, może zniszczyć, w teraźniejszości i w przyszłości, to, czym jestem. Ale żeby to zrozumieć, muszę się przenieść na poziom refleksji.”⁴⁵ Dla Kierkegaarda trwoga to lęk przed wolnością; Heidegger poprzez trwogę rozumie uchwycenie nicości. Według Sartre’a te dwa opisy implikują się nawzajem. Za Kierkegaardem przyznaje, że trwoga to lęk przed sobą samym. Sytuacje niebezpieczne można postrzegać poprzez strach lub trwogę, zależnie od tego, czy bierzemy pod uwagę działanie sytuacji na człowieka czy człowieka na sytuację. W tym znaczeniu strach i trwoga wykluczają się nawzajem, „strach jest nierefleksyjnym zrozumieniem transcendensu, zaś trwoga refleksyjnym zrozumieniem siebie”⁴⁶. Naturalne jest przechodzenie od jednego stanu do drugiego. Istnieją sytuacje trwogi czystej, nie poprzedzonej strachem: „trwoga jest modusem bycia wolności jako świadomości bycia, bo właśnie w trwodze wolności chodzi o bycie sobą samą”.⁴⁷ W *L'Être ...* ⁴⁸ Sartre przeprowadza analizę sytuacji, gdy znajdujemy się nad przepaścią. Pierwszym odczuciem jest strach: jestem na wąskiej ścieżce, bez poręczy, pode mną jest przepaść, którą postrzegam jako coś, czego należy uniknąć (zagrożenie). Staram się ogarnąć myślą wszystkie przyczyny, które mogą doprowadzić do wypadku, a które, jak to określa Sartre, należą do „determinizmu powszechnego”: mogę pośliznąć się, sypka ziemia może mi się usunąć spod nóg. Z perspektywy tych przewidywań postrzegam siebie jako rzecz, jako coś biernego wobec zewnętrznych, niezależnych ode mnie możliwości, które nie są „moimi możliwościami”. Wtedy pojawia się strach, który w

⁴⁴ J.P. Sartre, *L'Être...*, w: *Problem nicości*, s. 52.

⁴⁵ J.P. Sartre, *L'Être ...*, w: *Problem nicości*, s. 48-49.

⁴⁶ J.P. Sartre, *L'Être...*, w: *Problem nicości*, s. 40.

⁴⁷ J.P. Sartre, *L'Être...*, w: *Problem nicości*, s. 39.

⁴⁸ J.P. Sartre, *L'Être...*, w: *Problem nicości*, s. 40 - 41.

tej sytuacji „sam jawi się jako zniszczalny transcendens wśród innych transcendentów, jako przedmiot nie będący źródłem własnego zaniku w przyszłości”. Reaguję na to refleksyjnie: będę omijać kamienie, będę trzymać się jak najdalej od brzegu ścieżki. Świadomie odsuwam od siebie groźbę sytuacji, projektuję przed siebie pewną grę przyszłych zachowań, które są „moimi możliwościami”. Strachu pozbywam się poprzez sprowadzenie sytuacji odbieranej jako zagrożającej przez przeniesienie się na płaszczyznę, na której zastępuję niezależne ode mnie, nie pozwalające mi na żadną aktywność prawdopodobieństwa moimi własnymi możliwościami. „Ale te zachowania, właśnie dlatego, że są *moimi możliwościami*, nie wydają mi się zdeterminowane przez żadne obce przyczyny.”⁴⁹ Nie mam żadnej pewności ich skuteczności, nie mam pewności, czy przy nich wytrwam, czy je utrzymam (same przez się nie mają dostatecznego istnienia). Są o tyle, o ile utrzymuję je w istnieniu. Aby uniknąć trwogi wystarczyłoby, abym motywy (instynkt zachowawczy, wcześniejszy strach), które każą mi odrzucać sytuację, ujmowaną jako determinanta mojego wcześniejszego zachowania, rozważał w taki sposób, jakby była w pełni zdeterminowana (abym dostrzegł w sobie działanie ścisłego determinizmu psychologicznego). Ale trwogę odczuwam właśnie dlatego, że moje zachowania są tylko możliwe: mimo że ja konsytuuję ogół motywów, które pozwalają mi odsunąć groźną sytuację, mam jednocześnie świadomość, że nie są one wystarczająco skuteczne. Już kiedy zaczynam odczuwać strach mam świadomość, że nie jest on w stanie zdeterminować mojego możliwego zachowania; nie stanowi przyczyny późniejszych zachowań, lecz tylko wymóg, wezwanie. „Jednym słowem, aby uniknąć strachu, który oddaje mnie na pastwę ściśle zdeterminowanej, transcendentnej przyszłości, chronię się w refleksji, ale refleksja może mi zaoferować tylko przyszłość całkowicie nie zdeterminowaną.”⁵⁰ Ustanawiając pewne zachowanie jako możliwe, właśnie dlatego, że jest ono moją możliwością, wiem, że nic nie może mnie zmusić do jego utrzymania. Ale w momencie, gdy kieruję się w przyszłość, w stronę tego, kim będę za chwilę, pojawia się relacja między moim

⁴⁹ J.P. Sartre, *L'Être...*, w: *Problem nicości* s. 41.

⁵⁰ J.P. Sartre, *L'Être...* w: *Problem nicości* s. 42..

bytem przyszłym a obecnym. Pojawia się też nicość - nie jestem tym, kim będę: ponieważ dzieli mnie od niego czas, ponieważ nie jestem podstawą tego, czym będę, ponieważ nikt i nic nie może dokładnie zdeterminować tego, czym będę. Poprzez strach wyrywam się ku przyszłości i neantyzuję go, konstytuując moją przyszłość jako możliwą. „*Trwogą* nazywać będziemy właśnie świadomość bycia swoją własną przyszłością w modusie nie-bycia.”⁵¹ W porządku poznania (doświadczenia) doświadczenie nicości jest wtórne wobec doświadczenia bytu, a co za tym idzie doświadczenie wolności (trwoga) równoznaczne z doświadczeniem nicości także jest wtórne wobec doświadczenia bytu. Mimo że zawsze jesteśmy wolni - Sartre definiuje wolność jako stałą strukturę ludzkiego bytu⁵² - trwoga nie jest permanentnym stanem ludzkiej świadomości właśnie dlatego, że doświadczenie wolności ma charakter wtórny i niesamoistny. Człowiek, o ile jest świadomy swojego istnienia, musi móc uświadamiać sobie, że jednocześnie jest swoją przeszłością i przyszłością, i nimi nie jest. Świadomość siebie jako bytu totalnie wolnego związana jest bowiem ze świadomością refleksyjną, która odwraca się od świata i intencjonalnie kieruje ku sobie samej, a która to świadomość jest wtórna wobec świadomości nierefleksyjnej odnoszącej się w sposób bezpośredni do świata. Doświadczenie wolności jest więc wtórne wobec doświadczenia bytu i swojego własnego bycia-w-świecie. Refleksja sprawia, że przeszłość i przyszłość ukazują się jako „moje”, jako związane z moją aktualną świadomością - warunkujące ją i jednocześnie od niej zależne. „W trwodze wolność trwoży się z powodu siebie samej, ponieważ *nic* jej nie wywołuje i *nic* jej nie przeszkadza.”⁵³

Bohater *Dróg wolności*, Marcel, mówi o sobie, że jest negacją; wolność jako taka, to negacja (bytu), ale po to, by się zrealizowała, musi stać się pozytywnością - to znaczy zrealizowanym wyborem. Doświadczenie trwogi jest czymś zupełnie wyjątkowym. W codziennych sytuacjach, w których ujmujemy swoje możliwości w perspektywie ich praktycznej realizacji, nie odczuwamy trwogi, ponieważ sama struktura tych sytuacji wyklucza ich zrozumienie po-

⁵¹ J.P. Sartre, *L'Être...*, w: *Problem nicości*, s. 43.

⁵² J. P. Sartre, *L'Être...*, w: *Problem nicości*, s. 47.

⁵³ J.P. Sartre, *L'Être...*, w: *Problem nicości*, s. 47.

przez doznanie trwogi. Trwoga pojawia się bowiem wtedy, gdy uświadamiamy sobie swoją wolność, która oddziela nas od przyszłości. Angażując się w działanie, odkrywamy swoją możliwość dopiero wtedy, gdy ją urzeczywistniamy. Pozostaje ona moją możliwością - w każdej chwili mogę przerwać działanie, ale działanie, odsłaniając się przede mną jako mój akt, ma tendencję do przejawiania się jako transcendentna i stosunkowo niezależna forma. „Świadomość człowieka w *działaniu* jest świadomością nierefleksyjną. Jest świadomością *czegoś*, a transcendens, który się przed nią odsłania, ma szczególną naturę: jest to *struktura wymogu* świata, która odsłania jednocześnie złożone stosunki poręczności.”⁵⁴ Każde tego typu działanie może być zanegowane: każde odsyła bowiem do bardziej odległych i pierwotnych celów, które nadają mu ostateczne znaczenie i które należą do moich możliwości. Możliwość odsłania się przede mną jako moja dopiero w akcie refleksji, w którym dostrzegam, że ta konkretna możliwość jest jedną z wielu i dzieli mnie od niej i od wszystkich innych możliwości nicość. Przestaje być postrzegana jako absolutny transcendens, a staje się „transcendencją w immanencji” (analogicznie refleksja ujmuje nicość, oddzielając tę możliwość od innych). Trwoga, związana z uświadomieniem sobie swojej wolności, pojawia się dopiero w refleksji i jest wobec strachu wtórna. Refleksja modyfikuje spontaniczne działanie świadomości i wtedy, gdy jest refleksją „czystą” (nie zniekształconą przez postawy ucieczki i punkt widzenia Innego), pozwala odkryć prawdziwą naturę świadomości jako wolności i zasady wszelkich wartości w świecie (wszelkie zjawiska psychiczne zyskują status „transcendencji w immanencji” dopiero z perspektywy refleksji). Dzięki refleksji możemy uchwycić jakiś akt świadomości: wyobrażenie jako wyobrażenie, percepcję jako percepcję. W refleksji świadomość nakierowuje się na siebie samą (staje się swoim przedmiotem). Dane świadomości refleksyjnej są absolutnie pewne⁵⁵. Poszczególne rodzaje świadomości udostępniają się refleksji bezpośrednio i właśnie jako takie (obdarzone określonymi cechami różniącymi je od innych), tak więc pomieszanie dwóch różnych rodzajów świadomo-

⁵⁴ J.P. Sartre, *L'Être...*, w: *Problem nicości*, s. 47 - 48.

⁵⁵ Sartre powołuje się na rozstrzygnięcia Kartezjusza, patrz: *Wyobrażenie*, s. 15 i dalsze.

ści jest według Sartre'a niemożliwe. Zasadniczy problem świadomości refleksyjnej polega na tym, jak nie stać się refleksją nieczystą i współwinną (czyli taką, która ujmując świadomość - czyniąc ją swoim przedmiotem, faktycznie sprowadza ją do roli przedmiotu, uchwytując - petryfikuje), ale jak przejść na poziom refleksji oczyszczającej, czyli takiej, która jest zdolna ująć świadomość w jej ruchu (uchwycić jej istotową odmienność od świata rzeczy, czyli mówiąc jeszcze inaczej uchwycić ją właśnie jako świadomość). Psychoanaliza egzystencjalna w *L'Être* .. przedstawiona została jako najwyższy poziom samowiedzy. Jej podstawowym celem jest odsłonięcie fundamentalnego projektu (czyli wolności), którego nie można poznać, pozostając na poziomie zanurzonej w świecie świadomości irrefleksyjnej. Według Sartre'a istnieje zasadnicza różnica między preontologiczną i nietetyczną świadomością siebie a poznaniem siebie. Nawet refleksja - jeśli jest nieczysta i współwinna - nie dysponuje „instrumentami i technikami niezbędnymi do tego, aby wyobrédnąć symbolizowany wybór, określić go za pomocą pojęć i ukazać w pełnym świetle”⁵⁶. Dokonuje tego dopiero psychoanaliza egzystencjalna, analizująca ową refleksję współwinną, pełniąc wobec niej funkcję oczyszczającą.

Według Kowalskiej⁵⁷ refleksja (analogicznie do całości ludzkich wyborów) skazana jest na porażkę - poprzez tragiczny projekt, który stara się zrealizować - poprzez próbę ujęcia się przez byt-dla-siebie jako byt-w-sobie i w ten sposób ufundowania własnego bytu. Tak postawionego celu refleksja nie może zrealizować i przynosi w konsekwencji tylko pogłębienie neantyzacji. Analogiczne wnioski formułuje Pomian we *Wstępie do Filozofii egzystencjalnej*: redukcja człowieka w autentycznym sensie słowa do egzystencji siebie samą transcendującej i bytu do tożsamości sprawia, że filozofia egzystencjalna w swoich ostatecznych rezultatach nie daje rozumienia człowieka ani tego, co wobec niego transcendentne - przedstawia jedynie ich nieredukowalną opozycję.

⁵⁶ J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 631.

⁵⁷ M. Kowalska, *Problem bytu i nicości*, s. 26.

2. Psychoanaliza egzystencjalna

Trzy pierwsze części *L'Être et le Néant* (*Le problème du néant, L'Être - pour-soi, Le Pour-autrui*) są - jak pisze w podtytule Sartre - próbą ontologii fenomenologicznej, analizą jej podstawowych kategorii. W części ostatniej - *Avoir, faire et être* - przedstawia projekt psychoanalizy egzystencjalnej⁵⁸. Taką strukturę podstawowego dzieła Sartre'a uzasadnia tok przeprowadzanych przez niego analiz: rozstrzygnięcia ontologiczne stanowią bowiem punkt wyjścia dla psychoanalizy egzystencjalnej. Ontologia - w koncepcji Sartre'a - stanowi ten rodzaj poznania, dzięki któremu możemy jedynie określić „ostateczne cele rzeczywistości ludzkiej, jej fundamentalne (podstawowe) możliwości i wartość, która ją nawiedza (niepokoi)”⁵⁹. Ontologia fenomenologiczna analizując ludzkie pragnienia ukazuje ich wspólną podstawę: swoisty dla bytu ludzkiego brak dopełnienia ontycznego. Wszelkie empiryczne pragnienia i decyzje są - w swojej głębokiej, wewnętrznej strukturze - egzystencjalnym projektem bycia, który decyduje o ludzkim byciu-w-sytuacji. Istnienie tego pragnienia nie da się stwierdzić na poziomie obserwacji empirycznej i rozumowania indukcyjnego (ujmowane jest przez rozumienie preontologiczne). Ontologia, analizując strukturę ludzkich pragnień, wskazuje ich źródło: każde ludzkie pragnienie w swojej istocie jest brakiem istnienia. Psychoanaliza przejmując dalszą refleksję, dotyczącą przejawiania się w konkretnym istnieniu odkrytej przez ontologię formalnej struktury bytu - czyli refleksję tradycyjnie przypisywaną metafizyce⁶⁰.

⁵⁸ Por. H. Puszko, *Być...*; autorka na s. 127 - 135 rekonstruuje koncepcję psychoanalizy egzystencjalnej zaprezentowaną przez Sartre'a w II rozdziale (*Faire et avoir*) IV części (*Avoir, faire et être*) *L'Être et le Néant*..

⁵⁹ J.P. Sartre, *L'Être*, s. 662. „L'ontologie nous abandonne ici: elle nous a simplement permis de déterminer les fins dernières de la réalité-humaine, ses possibles fondamentaux et la valeur qui la hante.” H. Puszko tłumaczy, zapewne w trosce o poprawność gramatyczną, *la valeur* poprzez liczbę mnogą, co zmienia nieco wymowę tego fragmentu: liczba pojedyncza wskazuje bowiem, że ontologia zajmuje się tylko tą podstawową intuicją podmiotu, który ujmuje siebie jako brak i szuka dopełnienia - wartości. Por. H. Puszko, *Być...*, s. 131.

⁶⁰ Ontologia uprawiana przez Sartre'a jest dyscypliną ejdetyczną i aprioryczną, zajmuje się nie badaniem tego, co istnieje, a warunkami koniecznymi dla zaistnienia danego zjawiska. W centrum zainteresowań ontologii fenomenologicznej pozostaje człowiek. Dlatego rezultaty jej badań mogą stanowić podstawę teoretyczną psychoanalizy egzystencjalnej (dają wiedzę o uniwersalnej strukturze ludzkich projektów). Por. H. Puszko, *Być...*, s. 128. Inaczej rozumie ontologię i metafizykę M. Kowalska (*W poszukiwaniu straconej syntezy*, s.22 - 24), a jeszcze ina-

Kolejnym etapem poznania jest przejście od abstrakcji do „uniwersalności konkretnego egzystencjalnego”, czyli próba ujęcia w obiektywnej formie tego, co akcydentalne, jednostkowe, przypadkowe, „zrozumienie nawet przelotnego momentu”⁶¹, będące celem psychoanalizy egzystencjalnej (jej badanie powinno uwzględniać to, że analizuje żywy projekt, który zmienia się i przekształca, może ulec gwałtownemu załamaniu). „Jeżeli prawdą jest, że rzeczywistość ludzka, co spróbowaliśmy ustalić, zapowiada się i definiuje poprzez cele, do których zmierza, badanie i klasyfikacja tych celów stają się nieodzowne.”⁶²

Zasadniczy cel psychoanalizy egzystencjalnej jest zgodny z kierunkiem badań przyjętym przez psychoanalizę empiryczną, która zakłada, że jednostka definiuje się poprzez swoje pragnienia. Istotna różnica polega natomiast na tym, że psychoanaliza egzystencjalna (w odróżnieniu od empirycznej) nie traktuje pragnienia substancjalnie (jako istniejącego w świadomości), nie zakłada, że sens pragnienia tkwi w nim samym, nie redukuje tego wszystkiego, co wobec pragnienia transcendentne. „Pilnujmy się więc przed traktowaniem pragnień jako małych jednostek psychicznych zamieszkujących świadomość: one są świadomością samą w sobie, w swojej strukturze projektywnej i transcendentnej, na tyle, na ile nią jest z zasady świadomość jakiejś rzeczy.”⁶³ Pragnienie (zgodnie z zasadą intencjonalności świadomości) jest świadomością obiektów, ku którym się kieruje, jako pożądanym.

Psychologia empiryczna traktuje badanie jako zakończone w momencie zsumowania pragnień empirycznych i ujęcia ich jako struktury syntetycznej. Błąd, według Sartre’a, polega na tym, że redukuje ona złożoną osobowość do

czej K. Pomian, wg którego przedstawiona w *L'Être et le néant* analiza bytu-dla-siebie okazała się nie „królewską drogą prowadzącą do centrum Bytu”, lecz dziedziną zamkniętą; podmiotowość ujęta jako czysta negatywność nie potrzebuje, dla zrozumienia, żadnej ogólnej ontologii. Por. K. Pomian, *Egzystencjalizm i filozofia współczesna*, w: *Filozofia egzystencjalna*, s. 40 - 41.

⁶¹ J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 633

⁶² “S’il est vrai que la réalité-humain, comme nous avons tenté de l’établir, s’annonce et se définit par les fins qu’elle poursuit, une étude et une classification de ces fins devient indispensable.” J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 602.

⁶³ “Gardons-nous donc de considérer les désirs comme de petites entités psychiques habitant la conscience: ils sont la conscience elle-même dans sa structure originelle projective et transcendante, en tant qu’elle est par principe conscience de quelque chose.” J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 602.

kilku podstawowych pragnień, bowiem ten typ analizy bazuje na przekonaniu, że zdarzenie indywidualne jest wynikiem przecięcia się praw powszechnych i abstrakcyjnych, egzystencjalny konkret stanowi tylko ich kombinację (same w sobie są tylko schematami). Taki opis niczego ostatecznie nie wyjaśnia, ogranicza się tylko do sekwencji pragnień empirycznie stwierdzonych, ale nie daje żadnej wiedzy o nich samych. Nie możemy zrozumieć, jak one działają w tym konkretnym człowieku, ponieważ te wyjaśnienia opierają się na danych początkowych, które same przez się nie dają się wytłumaczyć. A przecież - właśnie same w sobie - są one znaczące (czyli wolne)⁶⁴. Wymaganie uzasadnienia, rozpoznania znaczenia i sensu jest zakorzenione w rozumieniu preontologicznym rzeczywistości ludzkiej. Analiza, redukcja do pierwiastków podstawowych, sprawia, że znika człowiek, „którego moglibyśmy kochać, nienawidzić, ganić lub chwalić, który jest dla nas *drugim*, który oddziałuje bezpośrednio na nasz własny byt przez sam fakt swojego istnienia - pierwotnie byłby nieokreślonym substratem swoich pragnień, to znaczy rodzajem bezpostaciowej gliny, która miałaby doświadczać ich biernie lub redukowałby się do prostej wiązki tych nieuprzedzonych tendencji”⁶⁵. Według Sartre’a ludzką praktykę, aktywność dostępną empirycznie, wszystkie tendencje ujawniające się w naszych wyborach i działaniach jednoczy projekt podstawowy i to do niego ma dotrzeć psychoanaliza egzystencjalna. Aktywność ludzka, zredukowana do niej samej, staje się absurdalna, bowiem sensem każdego pragnienia czy dążenia jest - poprzez obiekt, ku któremu się kieruje - ogarnięcie całego świata, czy - mówiąc inaczej - jest ono sposobem zaistnienia w świecie. Celem psychoanalizy egzystencjalnej jest więc odkrycie, w aspektach częściowych i niekompletnych, relacji podstawowej podmiotu ze światem, sobą samym i drugim człowiekiem w jedności relacji zewnętrznych i projektu podstawowego, który go tworzy⁶⁶. Analizy mu-

⁶⁴ Por. J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 605.

⁶⁵ „... l'homme, que nous pouvons aimer ou détester, blâmer ou louer, qui est pour nous *l'autre*, qui attaque directement notre être propre du seul fait qu'il a existé, serait originellement un substrat non qualifié de ces désirs, c'est-à-dire une sorte de glaise indéterminée qui aurait à les recevoir passivement - ou bien il se réduirait au simple faisceau de ces tendances irréductibles.” J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 606.

⁶⁶ Por. J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 608.

szą dojść do tego, co nieredukowalne, w czym intuicyjnie wychwytujemy indywidualną pełnię. Stąd badanie należy zaczynać od indywidualnego przypadku, dopiero później można pokusić się o klasyfikacje bardziej ogólne.

Założeniem tej psychoanalizy jest człowiek jako całość, czyli forma bytu wyrażająca się w pełni poprzez każdą swoją skłonność czy tendencję. Dlatego powinna odkryć w każdym zachowaniu podmiotu przenikające je znaczenie („globalny związek ze światem, poprzez który podmiot tworzy się jako on sam”⁶⁷). Stąd metoda opiera się na porównaniu różnych tendencji stwierdzonych empirycznie i wydzieleniu z nich projektu podstawowego wspólnego im wszystkim. Punktem wyjścia dla analiz psychoanalizy egzystencjalnej jest doświadczenie, co oznacza, że sporządzenie listy zachowań, tendencji, skłonności, stanowi dopiero początek postępowania badawczego, którego celem jest odszyfrowanie empirycznych zachowań człowieka poprzez - jak określa to Sartre - umiejętność zapytania o tę listę, o warunki jej pojawienia się. Celem psychoanalizy nie może być „projekt autentyczny”, ani „projekt nieautentyczny samego siebie” (Heidegger), bowiem taka klasyfikacja jest już waloryzowana przez ocenę etyczną, a jej źródłem jest stosunek podmiotu do własnej śmierci⁶⁸. Jeśli śmierć budzi trwogę, jeśli nie możemy ani przed nią uciec, ani jej zaakceptować, to stwierdzenie, że jest to konsekwencja naszego przywiązania do życia jest truizmem i niczego nie wyjaśnia. Lęk przed śmiercią, akceptacja śmierci czy ucieczka w nieautentyczność nie mogą być - według Sartre’a - traktowane jako fundamentalne projekty naszego bytu. Jako takie bowiem są niezrozumiałe, nabierają sensu dopiero w perspektywie podstawowego wyboru naszego bytu (pierwotnego projektu bycia). Stąd postulat przekroczenia analiz Heideggera i dotarcia do danych bardziej pierwotnych. „...projekt podstawowy jakiegoś dla siebie *nie może zmierzać gdzie indziej niż jego byt*; projekt istnienia czy pragnienie istnienia lub tendencja do zaistnienia nie pochodzi w rezultacie ze zróżnicowania fizjologicznego czy przypadkowości empirycznej; nie odróżnia się w

⁶⁷ J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 609.

⁶⁸ Por. J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 610.

rezultacie bytem od dla-siebie.”⁶⁹ Dla-siebie bowiem - w swoim bycie - znajduje się w formie „projektu istnienia”. W sposób wartościowy istniejemy poprzez możliwość: byt-dla-siebie opisuje się ontologicznie jako brak bytu, a możliwość należąca do dla-siebie jest elementem tego, co stanowi o braku wartości, która nawiedza dla-siebie jako całość brakującego bytu. Tak więc między projektem bytu, możliwością i wartością nie ma w zasadzie różnicy. Człowiek jest tożsamy z pragnieniem bytu, a fakt istnienia tego pragnienia nie może być wypracowany przez indukcję empiryczną - wychodzi od apriorycznego opisu dla-siebie. „Nie ma najpierw pragnienia istnienia, a potem tysiąca szczegółowych uczuć, ale pragnienie istnienia przejawia się wyłącznie poprzez zazdrość, skąpstwo, umiłowanie sztuki, tchórzostwo, odwagę, setki uczuć przypadkowych i empirycznych, które tworzą rzeczywistość ludzką nie pojawiając się inaczej niż poprzez konkretnego człowieka, poprzez pojedyncze osoby.”⁷⁰

Byt, będący przedmiotem dążenia, to w-sobie-dla-siebie, stała ucieczka od przypadkowości i faktyczności, by stać się swoim własnym fundamentem. To pragnienie bytu realizuje się zawsze jako pragnienie sposobu istnienia, ono zaś wyraża się jako sens nieskończonej ilości pragnień empirycznych tworzących „wątek naszego świadomego życia”. Pragnienie bytu „w swej czystej abstrakcyjnej postaci” jest prawdą każdego konkretnego pragnienia i praktycznie w nim się przejawia⁷¹. Skoro pragnienie jest identyczne z brakiem bytu, to wolność ukazuje się tylko jako byt marzący o zaistnieniu - to „prawda wolności” („ludzkie znaczenie wolności”)⁷².

Celem psychoanalizy egzystencjalnej jest odszyfrowanie empirycznych zachowań człowieka⁷³. Stara się ona rozpoznać wybór podstawowy, który ma charakter całościowy - jest wyborem pozycji w świecie i stanowi dla podmiotu punkt odniesienia. Metoda ma być obiektywna: traktuje na równych prawach

⁶⁹ „...le projet originel d'un pour-soi *ne peut viser que son être*; le projet d'être ou désir d'être ou tendance à être ne provient pas en effet d'une différenciation physiologique ou d'une contingence empirique; il ne se distingue pas, en effet, de l'être du pour-soi.” J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 610.

⁷⁰ J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 611.

⁷¹ Por. J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 613.

⁷² J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 613.

⁷³ Por. J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 614.

dane oparte na refleksji i świadectwa innych ludzi. Nawet jeśli projekt źródłowy jest przeżyty przez podmiot i mu znany, nie znaczy to, że ma na jego temat wiedzę - świadomość to nie poznanie. Refleksja jest niby-poznaniem, nie może stanowić więc zasadniczej bazy dla psychoanalizy egzystencjalnej (stanowi dla niej jedno z wielu źródeł). Refleksja bowiem nie jest w stanie uchwycić projektu w stanie czystym, ponieważ sama znajduje się wewnątrz tego projektu, który miałaby odszyfrować; jako refleksja jest świadomością nietetyczną siebie samej jako refleksji (jej świadomość siebie samej nie różni się od tej, jaką ma świadomość irrefleksyjna). Brak jej obiektywnego nastawienia: gubi się w szczegółach, chwytając wszystko równocześnie⁷⁴. Poznaje tylko to, co już rozumie. Dla potrzeb psychoanalizy egzystencjalnej należy przyjąć perspektywę drugiego (ująć swój byt dla-drugiego).

Wybór opisywany przez psychoanalizę egzystencjalną zdaje sprawę ze swej pierwotnej przypadkowości (wolności). Psychoanaliza egzystencjalna odrzuca założenie mechanicznego wpływu świata na podmiot - ten wpływ istnieje tylko w takiej mierze, w jakiej podmiot pojmuje świat (przekształca go w sytuację)⁷⁵.

Metoda psychoanalizy egzystencjalnej ma umożliwić właściwą refleksję filozoficzną polegającą na uchwyceniu konkretnego egzystencjalnego. Człowiek wyraża się w pełni poprzez najmniej znaczące i powierzchowne zachowania, każdy akt ludzki jest więc odkrywczy („odslania” człowieka)⁷⁶. Punktem wyjścia dla tego typu analiz jest doświadczenie, a punktem odniesienia przedpojęciowe, prelogiczne intuicje, „pojmowanie preontologiczne i podstawowe, które człowiek, jako istota ludzka, posiada”⁷⁷.

Stąd fenomenologiczna krytyka psychologii empirycznej⁷⁸, która nie określa a priori przedmiotu swoich analiz. Za punkt wyjścia - według Sartre’a - należy przyjąć znaczący charakter tak człowieka, jak i jego poczynań. Należy

⁷⁴ Por. J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 616.

⁷⁵ Por. J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 618.

⁷⁶ J. P. Sartre, *L'Être...*, s. 614.

⁷⁷ J. P. Sartre, *L'Être...*, s. 614.

⁷⁸ Por. K. Pomian, *Sartre - filozof ludzkiej egzystencji*, w: *Filozofia i socjologia XX wieku* cz. II, Wyd. Wiedza Powszechna, Warszawa 1965, s.294 - 295.

rozpocząć od tej struktury, do której odsyłają wszystkie inne. Jest nią intencjonalność, której nie można sprowadzać do empirycznych, psychologicznych intencji. Stanowi ona podstawową strukturę podmiotowej świadomości (nie psychiki). Ale ten, zakładany przez fenomenologię, człowiek nie istnieje. Skupienie analiz na konkretnie egzystencjalnym jest - według Pomiana - kresem czysto fenomenologicznych rozważań Sartre'a i początkiem refleksji egzystencjalistycznej. Próby przedstawienia tendencji empirycznych jako pewnych źródłowych całości wprowadzały z kolei problem redukcjonizmu, sprowadzającego osobowość do pragnień pierwotnych dalej niedefiniowalnych i nieredukowalnych. „To, czego zawsze domagamy się - a co zdaje się nigdy nie jest nam dane - to *prawdziwa* nieredukowalność, to znaczy nieuprasczalność, której nieredukowalność byłaby oczywista dla nas, a nie byłaby prezentowana jako postulat psychologa i rezultat jego odmowy lub jego niezdolności do pójścia dalej, a której stwierdzenie towarzyszyłoby nam jako uczucie satysfakcji.”⁷⁹ To wymaganie uzasadnione jest - według Sartre'a - przez rozumienie preontologiczne rzeczywistości ludzkiej. Kryterium ma tu być „narzucająca się oczywistość”, mająca oparcie w preontologicznym rozumieniu bytu ludzkiego. Prawdziwe poznanie ma charakter intuicyjny, wszystkie inne formy poznania są tylko narzędziami do niego prowadzącymi. Intuicyjnie możemy stwierdzić, że żadne z empirycznych, konkretnych pragnień nie jest nieredukowalnym elementem pozwalającym zrozumieć całość ludzkiej egzystencji. To jeden z zarzutów pod adresem psychologii empirycznej: opiera się ona na doświadczeniu i niezależnie od tego, jak to doświadczenie pojmuje, zakłada, że daje nam ono poznanie faktów. Według Sartre'a empiryczne badanie faktów musi zakładać przedpojęciową intuicję ich istoty (w *L'Être...*, *La transcendance de l'Ego* pisze o intuicji istoty jako bezpośrednim doświadczeniu tego, co ogólne). Niezbędne jest pytanie o warunki umożliwiające zaistnienie danego faktu - temu miały służyć usta-

⁷⁹ “Ce que nous exigeons - et qu'on ne tente jamais de nous donner - c'est donc un *véritable* irréductible, c'est-à-dire un irréductible dont l'irréductibilité serait *évidente* pour nous, ne serait pas présentée comme le postulat du psychologue et le résultat de son refus ou de son incapacité d'aller plus loin, mais dont la constatation s'accompagnerait chez nous d'un sentiment de satisfaction.” J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 606.

lenia psychologii fenomenologicznej, do których należała typologia różnych form świadomości.

Każde pragnienie empiryczne potraktowane jako element pierwotny, nieredukowalny, jest przypadkowe. „Wszelkie pragnienie zaprezentowane jako nieuprzedmiotowalne posiada absurdalną przypadkowość i wciąga w absurd całą ludzką rzeczywistość.”⁸⁰ Zrozumienie pragnienia empirycznego wymaga potraktowania go jako faktu znaczącego, wskazującego na coś, co go przekracza. Przedstawione w *L'Être...* analizy pokazują, że struktura wszystkich ludzkich pragnień empirycznych jest taka, że sprowadzają się do trzech podstawowych kategorii: robić (działać), mieć, być. Przy tym działać daje się zredukować do mieć - dotyczy to także aktywności tradycyjnie ujmowanych jako bezinteresowne, takich jak twórczość artystyczna, poznanie, sport. Wszystkie stanowią formy przywłaszczania - poznanie jest realizacją pragnienia przywłaszczenia, w którym przyswajany przedmiot pozostaje nienaruszony: „poznanie jest asymilacją”, „francuskie dzieła epistemologiczne roją się od metafor związanych z żywnością” pisze Sartre⁸¹. Kategoria mieć, choć bardziej fundamentalna, również nie jest nieredukowalna. Wszystkie sprowadzają się do projektu egzystencjalnego będącego pragnieniem bycia. Odkrycie tej formalnej struktury bytu ludzkiego („prawdy wolności”⁸²) to kres możliwości ontologii fenomenologicznej. „Konieczny jest powrót do psychoanalizy egzystencjalnej, by ukazać, w każdym pojedynczym przypadku, znaczenie tej przywłaszczającej syntezy, której sens ogólny i abstrakcyjny określiliśmy za pomocą ontologii.”⁸³

Sartre opisuje psychonalizę egzystencjalną przez skonfrontowanie jej z psychoanalizą Freuda (w *L'Être et le Néant* na określenie tej ostatniej używa także terminu „psychoanaliza empiryczna”). Wspólne obu typom psychoanalizy jest podkreślanie dynamizmu ludzkiej osobowości; traktowanie empirycznych zjawisk psychicznych jako manifestacji fundamentalnych struktur psychicznych; rozpatrywanie człowieka w świecie, w sytuacji (abstrahowanie od sytu-

⁸⁰ „Tout désir présenté comme irréductible est d'une contingence absurde et entraîne dans l'absurdité la réalité-humaine prise dans son ensemble.” J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 607.

⁸¹ Por. J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 623 - 624.

⁸² J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 613.

⁸³ J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 642.

acji uniemożliwia zbadanie, kim jest człowiek); obie - zakładając badanie człowieka w sytuacji - opierają się na wszystkich dostępnych materiałach: pamiętnikach, listach, itd. Obie fundamentalnej postawy człowieka wobec sytuacji szukają w sferze prelogicznej, wymuszającej specyficzne metody i środki badawcze. Stosują pojęcie „kompleksu” czy „wyboru pierwotnego”, będącego prelogiczną syntezą nieskończonej liczby wielowarstwowych znaczeń. Niezbywalnym osiągnięciem Freuda jest także dla Sartre’a, podzielane przez niego przekonanie, że wszystko, co człowiek czyni jest znaczące (nie ma przypadków); także przekonanie, że postęp samopoznania wynika z potrzeby - każde pragnienie nie ogranicza się tylko do siebie samego, wpływa na całą osobowość.⁸⁴ Dla obu charakterystyczne jest także przekonanie, że podmiot, podejmując psychoanalityczne badania wobec siebie samego, nie ma łatwiejszego zadania niż ktoś, kto podejmuje takie badanie z zewnątrz. Jednostka, poddając się autopsychoanalizie, musi ujmować siebie jako innego. Tym, co dzięki temu może poznać, jest jej byt „dla-innego”, jej własny projekt egzystencjalny, ale w formie zobiektywizowanej. Projekt ‘dla-siebie’ może być przeżywany, doświadczany bezpośrednio, ale wymyka się badaniom psychoanalitycznym. Sartre jednocześnie podkreśla, że byt ‘dla-innego’ i byt ‘dla-siebie’ są w równym stopniu realnym bytem danej jednostki. H. Puszko⁸⁵ zwraca uwagę, że praktyczne zastosowanie psychoanalizy egzystencjalnej poszło w innym kierunku, przykładowo w *Saint Genet...* Sartre wprost mówi, że chodzi mu zarówno o ukazanie, jak Genet jawił się w spojrzeniu Innego, jak i o to, jak on sam „od wewnątrz” ujmował (przeżywał) siebie.

Znacznie istotniejsza - według Sartre’a - jest podstawowa różnica dzieląca obie wersje psychoanalizy, leżąca w fundamentalnych założeniach ontologicznych. Psychoanaliza empiryczna postuluje istnienie nieświadomej psychiki, natomiast „psychoanaliza egzystencjalna odrzuca postulat nieświadomości: psychiczny fakt jest dla niej współekstensywny wraz ze świadomością”⁸⁶. Pro-

⁸⁴ Por. *Teatr, polityka, Freud*, s. 109.

⁸⁵ Por. H. Puszko, *Być...*, s. 134.

⁸⁶ “La psychanalyse existentielle rejette le postulat de l’inconscient: le fait psychique est, pour elle, coextensif à la conscience.” J.P. Sartre, *L’Être...*, s. 616.

blem nieświadomości stanowi według Sartre'a pułapkę psychoanalizy klasycznej. Sartre odrzuca całą koncepcję nieświadomości - wszystko, co jawi się świadomości jest dla niej znaczące (świadome); przyjęcie istnienia nieświadomych treści w świadomości sprawia, że świadomość przestaje być absolutną przejrzystością dla siebie samej. Stąd świadome potraktowane jest jako bierna rzecz w stosunku do swej aktywnej przyczyny zewnętrznej⁸⁷.

W swoich analizach Sartre starał się unikać metodologicznego redukcjonizmu, sprowadzania tego, co jednostkowe do tego, co ogólne i uniwersalne⁸⁸, co wyraził wprost w *Questions de méthode*. Stąd - absolutnie zasadnicza dla jego interpretacji - kategoria wolnego wyboru. Wybór - jeśli nie ma pozostać pojęciem czysto retorycznym - nie może być przyczynowo określony przez coś innego niż on sam. Nie oznacza to, że wolny wybór jest aktem samoistnym; jest zawsze wyborem czegoś, ze swojej natury jest zawsze intencjonalnie nakierowany na określoną rzeczywistość transcendentną rozumianą jako zbiór możliwości, których sam wybór do istnienia nie powołuje (choć oczywiście można się zastanawiać, czy potraktowanie sytuacji - niezależnej od podmiotu - jako możliwości właśnie, nie jest konsekwencją ujęcia jej w perspektywie wyboru). Zrozumienie wyboru zakłada więc ujęcie niesprowadzalne do czystych aktów świadomości, lecz całościowe, wraz z możliwościami, na które jest nakierowany i które wprawdzie wyboru nie determinują, lecz tworzą z nim całość (jedność).

Metoda psychoanalizy egzystencjalnej ma wyodrębnić znaczenia założone przez czyn i umożliwić przejście do poziomu głębszego znaczeń, aż do takiego, które nie zakłada już żadnego innego i nie wskazuje na nic poza sobą samym⁸⁹. Punkt wyjścia wspólny dla Freuda i Sartre'a to założenie, że czyn nie ogranicza się do siebie samego, że wskazuje na struktury głębsze, pyta o wa-

⁸⁷ Do takich czynników zalicza Sartre w koncepcji Freuda seksualizm, który nie stanowi podstawy działania ludzkiego i nie przejawia się w niezmienionej postaci w „superstrukturze osobowości”. Jest to zgodne z zasadniczą dla Sartre'a tezą, że żadne pragnienie nie może sprowadzać się do siebie samego. Por. *Teatr, polityka, Freud* - rozmowa Sartre'a z Tynanem, „Dialog”, 1961, Nr 8, s. 109.

⁸⁸ H. Puszko, *Być...*, s. 28.

⁸⁹ Por. J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 645.

runki umożliwiające spełnienie określonego czynu przez daną osobę. Obaj odrzucają wytłumaczenie oparte na wskazaniu na moment poprzedzający. Zasadniczą różnicę stanowi to, że koncepcja Freuda odsyła nas do przeszłości, zapoznając wymiar przyszłości. Człowiek zostaje pozbawiony jednej z *ek-staz*. Przy tym znaczenie związane z czynu ujawnia się nie dla podmiotu, lecz dla psychoanalityka, obiektywnego świadka ujmującego je metodami dyskursywnymi. Natomiast psychoanaliza fenomenologiczna odwołuje się do rozumienia preontologicznego własnych czynów przez podmiot⁹⁰. Freud rozpatruje czyn w perspektywie przeszłości, Sartre - przyszłości. Sposób, w jaki przeżywam swoją „sytuacyjność” jest całkowicie niezależny od sytuacji (zmęczenie jest wynikiem sytuacji, ale to, jak je przeżywam - już nie).

Głównym rezultatem psychoanalizy egzystencjalnej jest rezygnacja z „poważnej myśli”, „ducha powagi”, „złej wiary”. Podstawowy cel psychoanalizy ma więc charakter praktyczny, moralny - ukazuje jednostce istotę jej poszukiwań i poprzez nią pozwala istnieć inaczej, autentycznie, jest „opisem moralnym, ponieważ wyjawia nam etyczny sens różnych ludzkich projektów”⁹¹. Rozumienie siebie i innych jest procesem wymagającym pełnego zaangażowania (także wyobraźni, która pozwala się wczuć w sytuację innego).

3. Filozofia a literatura

W tezach wyrażanych *explicite* podkreśla Sartre odrębność literatury (dyskursu poetyckiego) od filozofii (dyskursu prozaicznego) - choć pojawiają się tu rozmaite niekonsekwencje - chociażby w eseju *Czym jest literatura?*, gdzie przeprowadza podział na poezję i prozę w ramach literatury⁹². Te kategorie określają nie tylko różne formy pisarskie, różne sposoby analizowania rzeczywistości, ale przede wszystkim przeciwstawne modele ludzkiej egzystencji,

⁹⁰ Por. tamże, s. 503.

⁹¹ J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 673.

⁹² Krytycy zarzucali Sartre'owi brak owej „czystości gatunkowej”: twórczość czysto literacka miała być ilustracją tez filozoficznych, jej bohaterowie, wygłaszający *ex cathedra* tezy filozoficzne, figurami retorycznymi, zaś twórczość filozoficzna tylko specyficznym rodzajem „literatury (niezbyt) pięknej.

odmienne postawy wobec świata, innych ludzi, wobec siebie i - ostatecznie - wobec języka. Człowiek prozy traktuje język jak narzędzie służące określonym celom, proza to świat „przejrzystego” języka. Poeta - w odróżnieniu od prozaka - sytuuje się na zewnątrz języka, kontempluje słowa, obcuje z językiem „w stanie dzikości”⁹³. Filozofia - według Sartre’a - to dziedzina prozy; piękno stylu jest w niej zbędne, słowa nie mogą występować w charakterze „ekwiwalentów rzeczy”, mają służyć nie kreowaniu, a odsłanianiu świata, „przekazywaniu myśli za pośrednictwem znaków”. Język filozofii, podobnie jak język nauki, powinien być jednoznaczny, gdyż jego celem jest pokazywanie „prawd uniwersalnych”.

Z jednej strony podkreśla więc Sartre zasadniczą różnicę między dyskursem filozoficznym i literackim, z drugiej sam te tezy osłabia. W *L'écrivain et sa langue*⁹⁴ pisze: „...w filozofii zawsze jest ukryta proza literacka, dwuznaczność terminów...”. W tekstach uchodzących za czysto filozoficzne, na przykład w *L'Être et le Néant*, techniczne kategorie swojej filozofii wyjaśnia, odwołując się do strategii poetyckich, poprzez pojęcia o silnym ładunku emocjonalnym: byt-dla-siebie, utożsamiany ze świadomością, opisuje poprzez pojęcia „twardy”, „krystaliczny”, „czysty”, „męski”; byt-w-sobie zaś poprzez „lepkosć”, „coś miękkiego”, „nieczystego”, „oblepiającego”, „słodkiego”, „kobiecego”. Byt-w-sobie dany jest nam poprzez doświadczenie mdłości, nicość - trwogi, inny - przez doznanie wstydu.

Dodatkową trudność stanowi wielokrotnie przez Sartre’a podnoszony problem kryzysu języka jako takiego, w szczególnie ostrej formie od czasu II wojny światowej. Z niego wywodzi zarówno kryzys filozofii, jak i literatury. Język przestał opisywać - zaczął współtworzyć (ma charakter performatywu). Stąd filozof - by móc działać (w ramach strategii dla filozofii właściwych) - musi być odnowicielem języka.

Jednocześnie, analizując stosunek Sartre’a do filozofii, należy pamiętać o młodzieńczym, nigdy nie porzuconym ideale, by „być jednocześnie Stendha-

⁹³ J.P. Sartre, *Czym jest literatura?*, s. 166-168.

⁹⁴ J.P. Sartre, *L'écrivain et sa langue*, s. 70 - 71.

lem i Spinozą”⁹⁵, to znaczy dokonać syntezy pisarstwa (kreacji) i filozofii (samowiedzy). Filozofia miałaby - analogicznie do literatury - stanowić formę autoanalizy i autokreacji, godząc filozoficzny uniwersalizm z żywym, indywidualnym, konkretnym doświadczeniem. Na wszystkich etapach swojej twórczości Sartre podejmuje próby realizacji tego przedsięwzięcia. Taką interpretację w polskiej literaturze proponuje H. Puszko, wskazując, że to wybór literatury jest dla Sartre’a wyborem pierwotnym, a wzajemne przenikanie filozofii i literatury nie jest metodologicznym błędem, lecz świadomie przyjętą strategią. Puszko⁹⁶ przedstawia następujący schemat: teksty *stricto* filozoficzne, określane także mianem technicznych, nie stanowią summy filozoficznej Sartre’a, a jedynie niezbędny wstęp do właściwej analizy filozoficznej. Z tego punktu widzenia dzieła takie jak *Wyobrażenie*, *L’Être et le Neant* czy *Critique de la raison dialectique* są tylko miejscem, gdzie Sartre wypracowuje metodę, własny program filozoficzny i aparat pojęciowy, niezbędny do jego realizacji, zaś sama realizacja - kwintesencja filozofii Sartre’a - zawarta jest w trylogii biograficznej, dziele z pogranicza filozofii i krytyki literackiej. Sugestie, by tak odczytywać i wartościować jego dorobek, pojawiają się także w wypowiedziach Sartre’a (ontologia jako wstęp do psychoanalizy egzystencjalnej, ta zaś praktycznie realizowana w cyklu biografii). Sartre podkreślał, że *L’Idiot de la famille* jest tekstem filozoficznym, a nie krytyczno-literackim, choć narusza tradycyjne ramy dzieła filozoficznego. Teksty tradycyjnie uznawane za filozoficzne miałyby więc, zgodnie z tą interpretacją, charakter metafilozoficzny, określający cele, metody, pojęcia i problematykę tej filozofii, zaś samo filozofowanie odbywałoby się w tekstach, których nie da się przyporządkować purystycznie rozumianej literaturze filozoficznej (nie można zakwalifikować ich do stworzonego przez oświecenie gatunku powiastki filozoficznej, gdyż różny jest jej bohater „wyzuty” z indywidualności, stanowiący tylko figurę człowieka, w przeciwieństwie do bohaterów biografii Sartre’a; może to raczej biografia filozoficzna?). Przeciwną

⁹⁵ Tę charakterystyczną dla Sartre’a tezę przywołuje Simone de Beauvoir, *Entretiens avec Jean-Paul Sartre*, août-septembre 1974; w: S. de Beauvoir, *La cérémonie des adieux*, Paris 1981, s. 166.

⁹⁶ H. Puszko, *Być...*, s. 26 i dalsze.

opcję proponuje M. Kowalska. W pracy skłaniam się ku tym interpretacjom, które traktują dorobek Sartre'a jako pewną, wzajemnie uzupełniającą się, całość, w której zarówno teksty czysto filozoficzne, jak i literackie czy krytyczno-literackie traktuje się jako równoprawne źródła wiedzy o jego filozofii. Desanti widzi w Sartrze „rzemieślnika, którego rzemiosło nie jest zapisane w katalogu profesji: wyrażanie słowem, myślenie, pisanie, zmuszanie do myślenia poprzez pisanie”; „człowieka teatru” w znaczeniu podstawowym, czyli kogoś, kto widzi i pozwala zobaczyć innym szczególne zakończenia sytuacji i rzeczy. Tkanką filozofii Sartre'a był konkret ujęty literacko, „zagęszczony” i przeżyty; rzeczywistość z jednej strony pełna przypadkowości, z drugiej roszczeń, które nabierały konkretności w „postaciach”, ich relacjach wzajemnych i nierozzerwalnych. To widać w pracach najbardziej teoretycznych i abstrakcyjnych. Dla Sartre'a to, co przeżyte, nigdy nie było neutralne i żadna „chytra spekulacja” nie mogła tego zneutralizować - zawsze było „zteatralizowane”. *Mdłości* pokazują „darmową dzikość świata”, niemożność oswojenia się z nią, konieczność przeżycia „swojej własnej ruiny”. Zamiast konkluzji pojawia się retoryczne pytanie: „...czym jest ten świat, który raz po raz skacze mi do oczu?”⁹⁷

4. Biografia jako dzieło filozoficzne

Samowiedza jako egzystencjalny projekt, samopoznanie jako przekształcanie życia w opowieść, autokreacja - to różne formy „tworzenia” biografii. Źródłowo wynikają z potrzeby samougruntowania i samookreślenia, ujęcia siebie i swojego życia jako sensownego i celowego procesu. Opowiadanie wprowadzie rządzi się prawami od życia odmiennymi, lecz mimo to ono ustanawia ludzką tożsamość. Konsytuowanie tożsamości zawsze związane jest z autonarracją. Nie jest możliwe „czyste”, niezapośredniczone w języku, życie. Poza

⁹⁷ J.T. Desanti, *Sartre et Husserl ou les trois culs-de-sac de la phénoménologie transcendentale*, s. 355.

opowiadaniem nie da się ono pojąć, staje się niezrozumiałą sekwencją wydarzeń.

Najsłynniejsza powieść Sartre'a - *Mdłości* - mieści się w tradycji literackiej dziennika intymnego, podejmującego wątek artysty i jego zmagania ze światem⁹⁸. Problemy wyłaniające się wraz z wyborem samego siebie jako twórcy mają charakter uniwersalny. W równym stopniu dotyczą Roquentina, Sartre'a, Baudelaira, Flauberta czy Geneta. Punkt wyjścia dla decyzji pisania - w przypadku Roquentina - stanowi bezpośrednie przeżywanie świata. Sartre świat przeżywał poprzez literaturę. Łączy je poczucie nieprzejrzystości, niejednoznaczności rzeczywistości i wynikająca stąd niemożność nazwania jej. Próby twórczości podejmowane przez Roquentina to wysiłek wprowadzenia ładu i porządku do „swojego” świata, pragnienie nadania chaotycznym i ambiwalentnym wydarzeniom sensu. Początkowe próby twórczości dotyczą biografii historycznej postaci markiza de Rollebon. Ten projekt kończy się porażką: jednoznaczny opis i interpretacja faktów historycznych okazują się niemożliwe. Niejednoznaczność i nieokreśloność jest zasadniczą cechą całej rzeczywistości, także tej dawno minionej i - wydawałoby się - raz na zawsze zamkniętej. Te płynne struktury obejmują także markiza. Z wielości źródeł historycznych wyłania się wielu potencjalnych bohaterów powieści - informacje wprowadzając sobie nie przeczą, ale nie układają się w sensowną całość. To pierwsze źródło porażki: człowieka nie da się ująć w jednoznaczny, zwarty, niesprzeczny opis. Drugą przyczynę porażki stanowi sama natura dyskursu. Badając dokumenty z epoki, Roquentin uświadamia sobie, że nie mamy dostępu do „czystych faktów”. Każda odtwarzana przez nas historia jest tylko jedną z wielu możliwych interpretacji, czyli jest zawsze tylko prawdopodobna⁹⁹. Pojmuje, że jako historyk przedstawia tylko „uczciwe hipotezy uwzględniające fakty”, ale pojmuje także, że to on jest twórcą hipotez, które są tylko sposobem porządkowania zgroma-

⁹⁸ Por. na ten temat: H. Puszko, *Być...*, rozdz. *Czy biografia jest w ogóle możliwa?*; por. także H. Puszko, *Mdłości, powieść z tezą czy antynomia kłamcy*, „Studia Filozoficzne”, nr 11, 1988, s. 41 - 53; por. P. Mróz, *Drogi nierzeczywistości*, rozdz. *Przygoda Monsieur Roquentina - Mdłości*.

⁹⁹ Por. H. Puszko, *Być...*, s. 195.

dzonych przez niego danych¹⁰⁰. Uświadamia sobie, że nie jest możliwy zewnętrzny, niezaangażowany i beznamiętny opis - w każdej historii można rozpoznać jej autora, to on układa labilny strumień wydarzeń w sensowną i uporządkowaną historię. Same fakty są tylko „powolne, leniwe i cierpkie”. Z tego rozpoznania płyną dwa wnioski: świat pozbawiony sensotwórczej aktywności człowieka jest bytem labilnym i płynnym, a ta konstatacja pozwala mu dostrzec twórczą i wolną moc własnej wyobraźni (podmiotowości). Te same problemy rodzą się, gdy chcemy opowiedzieć własną, prawdziwą, właśnie teraz rozgrywającą się historię. Istnieje zasadnicza różnica między życiem a opowiadaniem go. Opowieść to stale ponawiany zabieg przekształcania własnego życia w historię, w opowiadanie; to wysiłek, poprzez który „usiłuje przeżywać swe życie tak, jakby je opowiadał”¹⁰¹. Ale kiedy tylko żyjemy, nie zdarza się nic: nie ma początków, zakończeń, całego tego splotu, wyjaśniających i uzasadniających się wzajemnie, zdarzeń. Nie ma przygód, „przygody są w książkach.”¹⁰² Idea przygody opiera się na założeniu, że wydarzenia rozwijają się zgodnie z regułami fabuły: zawiązanie akcji, rozwinięcie, moment kulminacyjny, rozwiązanie - wszystko połączone czytelnymi związkami przyczynowo-skutkowymi. W życiu natomiast mamy do czynienia z nieuporządkowanym następstwem chwil, z których żadna, rozpatrywana samodzielnie, nie ma szczególnego sensu czy znaczenia determinującego pozostałe. Opowiadanie (narracja) porządkuje wydarzenia, organizuje je w całość. Ale ten ład ma charakter fikcyjny - wydarzeniom nadajemy sens płynący z następujących po nich, czyli - jak pisze Sartre - „wydarzenia dzieją się w jednym kierunku, a my opowiadamy je w kierunku przeciwnym”¹⁰³. Dlatego nie istnieją ani „prawdziwe historie”, ani prawdziwe powieści. Wniosek jest jeden - nie ma ucieczki od fikcji. I nie ma tu żadnego znaczenia ani nastawienie, ani kompetencja piszącego: każda próba uchwycenia życia i ujęcia go w opowiadanie musi prowadzić do narzucenia mu sztucznego, nieobecnego w nim, gdy jest przeżywane, porządku. Wydarzenia, gdy się wła-

¹⁰⁰ J.P. Sartre, *Mdłości*, s. 44.

¹⁰¹ J.P. Sartre, *Mdłości*, s. 74.

¹⁰² J.P. Sartre, *Mdłości*, s. 72.

¹⁰³ J.P. Sartre, *Mdłości*, s. 75.

śnie rozgrywają, odbierane są jako chaotyczne i przypadkowe, narracja wprowadza do nich celowość i zgodnie z nią porządkuje wydarzenia. Ostatnia z podjętych przez Roquentina prób literackich ma już inny sens, bowiem poprzedziły ją doświadczenia zmuszające go do stawienia czoła własnej egzystencji. Świadomość, że wszelki sens i ład mają charakter podmiotowy i są właściwe opowieści, nie życiu, próbuje Roquentin przełożyć na swoje życie - pragnie nadać mu walor opowiadania - chce, by nie było ono przypadkowe, absurdalne i wolne. Stara się nadać mu ten ład i konieczność, jaką zawiera w sobie melodia, próbuje uciec od nasilających się mdłości. Ostatecznie pozbywa się i tego złudzenia; pomaga mu „iluminacja”, której doznaje pod kasztanowcem w parku miejskim, gdzie rozpoznał naturę dręczących go mdłości i zrozumiał, że mdłości to sama egzystencja i nie ma przed nimi ucieczki. Egzystencja przypadkowa, zbyteczna, absurdalna, nie dająca się wyjaśnić, nie skrywająca za sobą żadnej racji istnienia. Mdłości to nie tylko sposób reakcji człowieka na świat, one wynikają z natury świata, z absurdalności istnienia. I nie ma możliwości wyjaśnienia ich, żadna nazwa, żadna definicja ich nie oswoi i nie pozwoli człowiekowi nad nimi zapanować¹⁰⁴. Ostatecznym efektem tych doświadczeń jest przekonanie, że nikt i nic go nie uratuje, że jest skazany tylko na siebie, swoją wolność i przypadkowość. Antoine Roquentin zyskuje doświadczenie własnej egzystencji jako nieokreślonej, niezdeterminowanej, pozbawionej oparcia w wyższym porządku świata: Bogu, Naturze, Istocie człowieczeństwa, Religii czy Moralności. Stwierdza, że egzystencja człowieka to czysty fakt: bez racji ku zaistnieniu, nadmiarowa i zbędna (*de trop*)¹⁰⁵. „Isnienie w swej najgłębszej istocie jest czymś nieusprawiedliwionym, danym po nic: istnieć to znaczy być tu i nic więcej”¹⁰⁶. Nic nie nada ładu jego życiu, nie usprawiedliwi jego istnienia. Absurdalne istnienie, w które zostaliśmy wplątani, rodzi bunt i pytania o możliwość usprawiedliwienia siebie samych. To wartość tworzenia fikcji - nie stoi za nią żadna sankcja w postaci obiektywnej konieczności, powołania czy misji. Co

¹⁰⁴ Por. J.P. Sartre, *Mdłości*, s. 182 i dalsze.

¹⁰⁵ Por. P. Mróz, *Filozofia sztuki*, s. 63.

¹⁰⁶ J.P. Sartre, *Mdłości*, s. 63.

więcej, projekt artystyczny jest tylko „nieużyteczną pasją” i w żadnej mierze nie przełamuje absurdu świata.

Czy konkluzję *Mdłości* - o tym, że każdy ludzki projekt, w tym także projekt twórczy, nie zmienia absurdu świata i skazany jest na porażkę można potraktować jako wyłożenie przez Sartre’a własnych poglądów¹⁰⁷? Zostały one wyłożone na poziomie pierwszym, czyli bezpośredniego przeżywania życia. Ale ta bezpośredniość jest tu w dużej mierze iluzoryczna, ponieważ poznajemy je „z drugiej ręki”, przekazane przez Roquentina - narratora. Cała opowieść podlega więc prawom fabuły. Wszystkie przeżycia i doświadczenia Roquentina są zapośredniczone przez narrację. Jak zauważa Puszko, Roquentin - bohater pojawia się zawsze poprzez opowieść Roquentina - narratora. Nawet gdy podważa możliwość napisania prawdy o sobie samym, to to przekonanie notuje, neguje możliwość pisania dziennika i argumenty notuje w dzienniku. Dziennik, jakim są *Mdłości*, stanowi najbardziej nośną formę opisu pewego specyficznego stanu świadomości wrzuconej w obcy i wrogi świat¹⁰⁸. Jest także potwierdzeniem tego, co dwie dekady później pisał Sartre w *Słowach* - literatura, przy całej swojej ulotności i braku egzystencjalnego znaczenia jest najlepszym narzędziem do opisu ludzkiej egzystencji.

Piękno jako wartość samosprzeczna jest widomym znakiem trudnej wolności człowieka. W tym aspekcie dzieła sztuki i biografie twórców zostały zredukowane do podstawowych tez Sartre’owskiej ontologii. Projekt psychoanalizy egzystencjalnej zaprezentowany w *L’Être...* przedstawia zarys przyszłej nauki, na gruncie której najpełniej da się wyjaśnić ów projekt połączenia bytu-dla-siebie z bytem-w-sobie¹⁰⁹. Psychoanaliza egzystencjalna najpełniejsze zastosowanie znajduje w estetyce Sartre’a drugiego okresu, w dziełach *Baudelaire* i *Święty Genet*, czy w późniejszym, poświęconym Flaubertowi, *Idiota w rodzinie*. Stosuje w nich własną metodę rozszyfrowywania projektów twórczych wyłożoną szczegółowo w *Question de méthode*. Metoda dialektyczna, określana jako progresywno-regresywna, ma umożliwić uchwycenie konkretnego egzystencjalnego

¹⁰⁷ H. Puszko, *Być...*, s. 198 - 200.

¹⁰⁸ Por. P. Mróz, *Filozofia sztuki...*, s. 62.

¹⁰⁹ Por. P. Mróz, *Filozofia sztuki*, s. 69.

go usytuowanego między tym, co powszechne, a tym, co jednostkowe, indywiduum a Historią. Dialektyka w tym rozumieniu jest jednocześnie „logiką czasowości” i „kontrolą analizy w imię całości”¹¹⁰. Stosuje ją nie tylko w trylogii biograficznej, także w projekcie autoanalitycznym, jakim są *Słowa*. Pierre Bourdieu¹¹¹ metodę Sarte’a określa jako interpretację zewnętrzną, która ujmuje relacje świata społecznego do obiektów kulturowych w kategoriach odbicia i wiąże bezpośrednio dzieła z cechami społecznymi pisarzy lub grup, które stanowią rzeczywistych lub zakładanych odbiorców ich dzieł i których oczekiwania dzieła winny spełniać. Analizę poświęconą przez Sarte’a Flaubertowi (*Idiota w rodzinie*) uważa za jej najlepszy przykład. Metoda biograficzna ogranicza się do poszukiwania w przejawach specyficznej, indywidualnej egzystencji autora zasad wyjaśniających, które jednak mogą się ujawnić dopiero wtedy, gdy weźmie się pod uwagę literacki mikrokosmos jako taki, w którym autor jest osadzony¹¹². Potwierdzają to wnioski Sarte’a zawarte w eseju *Czym jest literatura?* - szukanie wyjaśnienia dzieła pisarza w jego kondycji jest słuszne o tyle, o ile pamięta się, że nie jest to kondycja człowieka w ogóle, lecz właśnie pisarza. Mamy bowiem i takie cechy, których nabywamy wyłącznie przez sądy innych. U źródeł decyzji bycia pisarzem leży zawsze wolność, dobrowolny projekt pisania. Ale poprzez ten wybór staję się człowiekiem uważanym przez innych za pisarza, człowiekiem, który musi odpowiedzieć na pytania, jakimi obarczono wybraną przez niego funkcję społeczną. W konsekwencji pisarz wychodzi od wyobrażenia innych o sobie jako o człowieku pióra i w oparciu o to wyobrażenie wybiera siebie.

Baudelaire i Genet próbują osiągnąć trwałą istotę i ową niemożliwą fuzję dwóch bytów: pragną istnieć jako wolności i egzystencje konieczne, niezbywalne, wiecznie tożsame z samą sobą.

¹¹⁰ J.P. Sartre, *Situations*, IV, s.209; *Situations*, IX, s. 76. Przytaczam za J.F. Louvette, *Sartre contra Nietzsche (Les Mouchés, Huis clos, Les Mots)*, Presses Universitaires de Grenoble, 1996, s. 167.

¹¹¹ Por. P. Bourdieu, *Teoria obiektów kulturowych*, przeł. A. Zawadzki, w: *Odkrywanie modernizmu*, red. R. Nycz, Kraków 1998.

¹¹² Tamże, s. 264.

Baudelaire realizuje ów projekt generalny poprzez serię wyborów (utrzymanych w fałszywej wierze), poprzez identyfikację swej osoby z obrazem siebie, jaki wykreowali „Inni”. Istnieć dla niego, to być takim, jak jest postrzegany: „... to pierwotna decyzja na mocy której Baudelaire wybrał siebie samego. Postanowił istnieć dla siebie w ten sam sposób, w jakich dla innych był, chciał, żeby wolność jawiła mu się jako ‘natura’, natomiast aby ‘natura’, którą inni w nim odkrywali, wydała im się czystą emanacją jego wolności.”¹¹³ Jeśli Inni postrzegają go jako zepsutego i nadwrażliwego egotyka, to taki właśnie będzie. I to nie tylko w życiu, także w swoim dziele. Lecz taka postawa gubi go. Każdy człowiek, a zwłaszcza twórca - jak pisze Sartre, jest określany przez spojrzenie Innych, ale zawsze jest i czymś więcej niż „byt oglądany”, „byt-w-oczach-drugiego”. Stąd użytek, jaki czyni poeta ze swojej wolności, prowadzi go - poprzez sprowadzenie do bycia na podobieństwo rzeczy - do bytu nieautentycznego, niespełnionego. „Niespełnienie Baudelaire’a dokonuje transgresji dla samej transgresji. Jest bólem, ponieważ nic go nie wypełnia, nic go nie zaspokaja.”¹¹⁴ Jest tylko tym, czym jest - odszczepieńcem stworzonym na użytek „Innych i zabitym ich spojrzeniem.

Genet¹¹⁵ natomiast, poprzez najbardziej drastyczne doświadczenia, próbuje dojść do istoty zła absolutnego. Motywacja jest czytelna: skoro został uznany za złodzieja, to będzie złodziejem doskonałym, osiągnie w byciu takim, jakim postrzegają go Inni, perfekcję. „Aktor ludzkiej sceny” będzie złem idealnym (*mal absolu*) i w ten sposób osiągnie trwałość bytową. Z Etyki Zła przechodzi do Estetyki, co oznacza artystyczną próbę złączenia wolności bytu-dla-siebie z masowością bytu-w-sobie. W całości dzieła Geneta daje się wyobrzeźnić kilka charakterystycznych zabiegów, którymi „oswaja” swojego „wroga” (czytelnika). I tak, każdy akt świadomości wyobrazeniowej niweluje napięcia i sprzeczności, doprowadza do zaniku dualistycznie ujmowanej rzeczywistości. Wystarczy dodać coś nowego, nieoczekiwanego, płynącego z marzeń i rojeń,

¹¹³ J.P. Sartre, *Baudelaire*, przekład K. Jarosz, Wyd. Zielona Sowa, Kraków 2007, s. 128.

¹¹⁴ J.P. Sartre, *Baudelaire*, s. 68.

¹¹⁵ Analiza za P. Mróz, *Filozofia sztuki*, s.70 -72. Tegoż autora, *Drogi nierzeczywistości*, s.77 - 105. Por. także H. Puzko, *Być...*, rozdz. *Mit o współczesnym Androgynie*.

by w perspektywie świata, w którym przyszło nam żyć, pojawił się inny, piękniejszy od tego, jaki zanegowała wyobraźniowość. Tak Barrio Chino, nocna dzielnica Barcelony, skupisko dewiacji i zbrodni wszelkiego autoramentu, w którym Genet, po kolejnej ucieczce z więzienia, przechodził najgorszy okres swego życia, jawi się jako najpiękniejsze miejsce pod słońcem. Wszystko, mocą wyobraźni, ulega przekształceniu. Refleksję z tej twórczości płynącą Sartre uogólnia na całą sztukę: „zwornikiem całej twórczości jest wyobraźniowe dążenie do owego projektu generalnego”¹¹⁶. W przypadku Geneta kreacja oparta jest na fałszywych wyobrażeniach, ukrywających realne oblicze świata, w którym żyje artysta. Każdy dokonany przez niego akt kreacji jest jednocześnie aktem negacji świata prawowiernych, z którego Genet został wygnany. Jest to kontynuacja, tyle że na innym poziomie, podstawowego projektu: skoro zostałem przez was na zło skazany, będę je czynił w każdy dostępny mi sposób. Także poprzez działalność artystyczną będącą wyrazem projektu generalnego. Genet musi sobie uświadamiać, że cel jego wyboru (wartość: byt-w-sobie-dla-siebie) może być osiągnięty jedynie w sferze wyobraźniowości - poprzez sztukę. Poprzez nią może osiągnąć to, do czego zmierza - istotę-w-złu. Poprzez nią osłabia Byt, zagraża jego najgłębszej strukturze. Wcześniej w gwałcie, kradzieży, zdradzie, teraz poprzez piękno „deprawuje prawowiernych”. Czytelnik zaczyna kochać to, co niegdyś potępiał i czyny Geneta zostają usprawiedliwione. Ale to zło absolutne nie zjednoczyło się z egzystencją (wolnością), jaką jest każdy człowiek, ponieważ byt ludzki nie może nigdy utracić swojego pierwotnego statusu ontologicznego, nigdy nie da się sprowadzić do tego, czym jest w danym projekcie. P. Mróz¹¹⁷ podkreśla, że według Sartre’a przejawy wyboru pierwotnego są zawsze obecne w sztuce, w twórczości artystycznej, która na gruncie psychoanalizy egzystencjalnej zostaje ujęta jako symboliczna realizacja owej „bezużytecznej i niemożliwej do zrealizowania” pasji człowieka. Podejście Sartre’a implikuje totalistyczne ujęcie świata sztuki, którego nieodłącznym elementem jest artysta: wrażliwa, poszukująca, będąca dla społeczeństwa „stałą

¹¹⁶ Por. P. Mróz, *Filozofia sztuki*, s. 71.

¹¹⁷ Por. P. Mróz, *Filozofia sztuki...*, s. 72.

provokacją” i wyzwaniem jednostka. Samo dzieło, jako efekt projektu generalnego, wyraża najpełniej rzeczywistość człowieka, stając się materialnym zapisem ludzkiej dążności ku niemożliwej wartości.

Podsumowanie

Celem Sartre’a było zwrócenie uwagi na konkret egzystencjalny, ale przy takim ujęciu przedmiotu filozofii, jakie zaproponował, powstaje problem przejścia od tego, co jednostkowe i przypadkowe, do wiedzy (właściwego filozofii uniwersalnego opisu).

Psychoanaliza egzystencjalna próbuje przełamać „absurdalną przypadkowość” ludzkich wyborów poprzez wskazanie ich źródła (motywu), w perspektywie którego zyskują sensowność. Ale jak w takim razie można mówić o pełnym nieuwarunkowaniu człowieka? Ta metoda została przez Sartre’a wykorzystana do analizy „projektów twórczych”: progresywno-regresywna metoda miała umożliwić adekwatne uchwycenie egzystencjalnego konkretu. Najpełniejszy wyraz znalazła w trylogii biograficznej i „projekcie autoanalitycznym”, jakim są *Słowa* - opowieściach o „wielkich buntownikach” swoich czasów, jakimi byli Baudelaire, Flaubert, Genet czy sam Sartre. Paradoksalnie, te analizy prowadzą do uznania ich życiowej porażki - niemożności osiągnięcia egzystencji w pełni autentycznej. Być może ta konstatacja klęski życiowej postaci wybitnych i artystycznie spełnionych jest formą wskazania, że autentyczności się nie „nabywa”, że musi być tworzona od podstaw w każdym momencie życia. Celem projektu autoanalitycznego było uchwycenie „konkretnej uniwersalności jednostkowej egzystencji”, co wydaje się celem samosprzecznym. Samopoznanie - dla Sartre’a - jest przekształcaniem życia w opowieść - porządkującą, nadającą sens, sprawiającą, że rzeczy i wydarzenia zyskują określony wymiar i znaczenie w ramach całości, jaką jest nasze życie; z drugiej strony zaś - fałszującą, bo nadającą znaczenie, hierarchizującą wydarzenia, które wtedy, gdy się „dzieją”, mają charakter amorficzny.

Samowiedza dla Sartre'a jest formą poznania osiąganą przez refleksję czystą. Ten typ refleksji pozwala na przełamanie naturalnej skłonności do złej wiary, czyli do ukrywania przed sobą swojej wolności. Zafałszowanie świadomości, będące stałym wyzwaniem dla człowieka, jest wynikiem dominacji świadomości irrefleksyjnej (świadomości człowieka działającego), właściwej dla naturalnego nastawienia; jest także skutkiem obawy przed trwogą i potrzeby, choćby iluzorycznego, bezpieczeństwa i stałości. Refleksja niewspółwinną (czystą) jest tym etapem samopoznania, na którym człowiek zdobywa w pełni adekwatne rozpoznanie swojej wolności i w tej perspektywie możliwość osiągnięcia egzystencji autentycznej. Słowo „zdobywa” jest tu chyba najbardziej właściwe, ponieważ taka forma refleksji nie pojawia się spontanicznie - wymaga wysiłku, treningu, jest stopniowym uwalnianiem się świadomości od własnych iluzji i zawsze zagrożona jest regresem (powrotem do złej wiary). Samowiedza w praktyce realizuje się jako egzystencjalny projekt, zmieniający sens innych projektów: rozpoznanie siebie jako wolności wymusza na mnie zgodne z tym rozpoznanie działanie (wiążące się z odpowiedzialnością i świadomością własnego pełnego sprawstwa). Samowiedza ma być rozpoznaniem tego, co uniwersalne, bez gubienia tego, co swoiste dla jednostkowej egzystencji. To projekt antynomiczny, ponieważ potrzeba prawdy, budująca poznanie filozoficzne, odwołuje się do tego, co uniwersalne (nie jest możliwa wiedza o tym, co przypadkowe), zaś podmiotowa aktywność sensotwórcza (według Sartre'a - także w filozofii) możliwa jest tylko w formie subiektywnego projektu. Koncepcja filozofii proponowana przez Sartre'a ma chronić to, co różne, jednostkowe, przypadkowe, przed „uproszczeniami” i „roszczeniami” systemu, lecz powstaje wątpliwość, czy takie rozumienie poznania jest jeszcze poznaniem filozoficznym. Wydaje się ono bliższe temu rozpoznaniu egzystencji ludzkiej, jakie proponuje sztuka, a zwłaszcza literatura.

Zakończenie

Egzystencjalizm Sartre'a jest dziś często traktowany jako swoiste, mocno już zwietrzałe, zjawisko psychologiczno-społeczne, symbol pewnej epoki i pewnej mody, której egzemplifikacją był sam Sartre: typ „intelektualisty totalnego”¹ (według określenia P. Bourdieu) czy „świętego potwora” (*Intelektualiści* P. Johnsona). Dziś jego gwałtowne polemiki, kończące intelektualne przyjaźnie (z Camusem, Aronem, Merleau-Pontym) mają znaczenie tylko dla historii filozofii. Do historii przeszły ryzykowne zaangażowania polityczne - dla współczesnych mogą być tylko przyczynkiem do analizy zjawiska „ukąszenia heglowskiego”, tak charakterystycznego dla intelektualistów europejskich lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych.

Okres największej popularności filozofia Sartre'a przeżywała pół wieku temu - była wówczas „żywą filozofią swoich czasów”. Krytyka zarzucała Sartre'owi eklektyzm, sprzeczność na poziomie podstawowych pojęć, paradoksalność, antynomiczność myśli, filozofię zbyt literacką i literaturę zbyt filozoficzną.

Współcześni interpretatorzy widzą często w Sartrze prekursora postmodernizmu czy poststrukturalizmu; takie odczytanie tej filozofii uzasadnia obecność w niej pojęć, wokół których toczy się aktualny dyskurs filozoficzny: problem kontyngencji, różnicy, rozbitej tożsamości, zdecentralizowanego podmiotu, odtotalizowanej prawdy, zdetotalizowanej totalności, krytyka „ducha powagi” (figura aktora), rozpadu wizji esencjalnego świata². Niewątpliwie są to motywy kluczowe dla koncepcji Sartre'a, niemniej jednak prowadzą do innych konkluzji teoretycznych: brak w nich miejsca na relatywizm czy uznanie, że wszystkie nieprzystające i nieprzekładalne na siebie gry językowe są równie

¹ Sam Sartre „bycie intelektualistą” rozumiał jako stałe kwestionowanie tego, kim się jest, jako ciągłą i celową samozdradę - co, według niego, było jedyną gwarancją pozostania wolnym i działania „w dobrej wierze” - w przeciwieństwie do intelektualisty klasycznego. Por. J.F. Louvette, *Sartre contra Nietzsche...*, s. 157.

² Por. Ch. Howells, *Sartre: the Necessity of Freedom*, Cambridge NY 1988; M. Kowalska, *Sartre'a koniec metafizyki*, „Sztuka i Filozofia”, 10 - 1995; R. Safranski, *Zło. Dramat wolności*, przekład I. Kania, Czytelnik, Warszawa 1999.

cenne (Lyotarda), bowiem ten pogląd bazuje na założeniu, że nie istnieje świat poza słowami (Derrida)³. Celem i filozofii, i literatury uprawianej przez Sartre'a było (wielokrotnie wyrażane *explicite*, z ducha modernistyczne) „odzyskanie świata”, natomiast postmodernizm ukazuje jedynie „świat omówiony” dany w opowieści i za pośrednictwem języka: pisarz przestaje być odkrywcą, staje się tłumaczem archetypów⁴.

Z punktu widzenia wybranego przeze mnie tematu podstawowe jest pytanie: jakim rodzajem bytu musi być człowiek, jaki charakter muszą mieć jego związki z innymi i ze światem, by można było w ogóle postawić problem autentyczności (lub jej braku)? Odpowiedź - zasadniczo - znajduje się w analizach ontologicznych - tam pojawiają się wszystkie związane z pojęciem autentyczności kategorie. Przy tym, w rozumieniu człowieka, nie przekracza Sartre „ontologicznego punktu wyjścia”: byt-dla-siebie jest świadomy, wolny (tożsamy z nicością), sensotwórczy, samoprojektujący, nietożsamy z samym sobą („jest tym, czym nie jest i nie jest tym, czym jest”), a jednocześnie „wrzucony w świat”, niewybierający swojej wolności, samotny, targany niepokojem, niezakorzeniony, przygodny, skazany na współistnienie z „innym”. Jak pisze Gromczyński: „Bogata i złożona treść ontologii Sartre'a sprzyja różnorodnym i częstokroć sprzecznym interpretacjom. Filozof ten wykazał, i to stanowi jego niewątpliwą zasługę, że struktura ludzkiego istnienia może być opisana jedynie przez system kategorii, który tworzą pary przeciwstawnych, ale nierozzerwalnie sprzęgniętych ze sobą pojęć...”⁵.

Dla autentyczności kluczowe są pojęcia wolności i odpowiedzialności. Wolność nie podlega naszym aktom wyboru, ona je warunkuje. Nic nie ogranicza ludzkiej wolności - poza nią samą (nie wybieramy jej i nie możemy przed nią uciec). Poza sferą aktywnego stosunku człowieka do świata nie istnieją znaczenia i wartości.

Filozofia Sartre'a miała cel praktyczny. Francis Jeanson pokazuje, że „...ontologia, w rozumieniu Sartre'a, jest teorią wysnutą z opisu konkretnego psy-

³ Por. M. Warnock, *Egzystencjalizm*, s. 162 - 163.

⁴ J. Franczak, *Rzecz o nierzeczywistości*, s. 136.

⁵ Por. W. Gromczyński, *Człowiek,...*, s. 255.

chologicznego i nakierowaną na praktykę”⁶. Ta teza jest zasadniczo aktualna w odniesieniu do całej aktywności filozoficznej Sartre’a. Zmianie ulega tylko rozumienie owej praktyki - w dziełach późniejszych zyskuje ona wymiar społeczny i historyczny. Niezmienny pozostaje punkt wyjścia filozofii Sartre’a - przekonanie, że można uchwycić i poddać refleksji filozoficznej konkret egzystencji ludzkiej. Sartre nie mówi o człowieku jako istocie gatunkowej - przedmiotem analiz jest dostępna przez samopoznanie „czysta subiektywność”. Ostatecznie celem zarówno refleksji, jak i aktywności ludzkiej, jest egzystencja autentyczna. Autentyczność dla Sartre’a jest rozpoznaniem własnej wolności, akceptacją nieredukowalnej przypadkowości; w porządku praktycznego zaangażowania jest wartością podstawową - z uznania własnej wolności wypływa stosunek do wartości, do nas samych i świata. Człowiek jest tylko tym, czym się uczyni, jego działanie opiera się na negacji i wyborze, ma charakter intencjonalny. Tylko poprzez działanie ujawniają się wybierane przez nas wartości: te, które określają wybór podstawowy, jak i te, które są jego konsekwencją (empiryczne akty woli), poprzez które przekraczamy to, kim jesteśmy. To przekroczenie - by było autentyczne - musi być nieuwarunkowane. Skoro nie jestem podstawą tego, kim będę, skoro życiowe „planowanie” jest przejawem złej wiary, to można się zastanawiać, jak siebie tworzę, na ile świadomie; z czego czerpie sens moja przyszłość (przeszłość - z teraźniejszości, teraźniejszość z przyszłości, choć nie wyjaśnia to, z czego wypływa sens przyszłości). Postulowana przez Sartre’a autentyczność to rozpoznanie własnej wolności, zaangażowanie jej i wzięcie za to zaangażowanie odpowiedzialności. Musimy albo poprzez akt rozpoznania siebie jako wolności uznać wyłaniającą się wraz z nią (będącą korelatem wolności) odpowiedzialność, albo przyjąć ją na siebie, na mocy tejże wolności.

Dalsze rozjaśnienie problemu autentyczności przebiega poprzez analizę różnych form aktywności „dla-siebie”: bycie-w-świecie, twórczość, refleksyjny namysł właściwy filozofii. Przy czym, co charakterystyczne dla myśli Sartre’a, wszystkie działania człowieka, niezależnie od formy i obszaru, na jakim się realizują, mają wyraźne konotacje moralne.

⁶ F. Jeanson, *Le problem...*, s. 146.

Wielu komentatorów wskazuje, że u podstaw filozoficznej aktywności Sartre'a tkwi „projekt autoanalityczny”⁷. Taka interpretacja wydaje mi się uzasadniona i do pewnego stopnia potwierdzona przez Sartre'a (*Słowa*). Podstawową wartością filozofowania staje się adekwatna samowiedza: uchwycenie specyfiki swojej egzystencji, pozwalające na odsłonięcie prawdy o człowieku. Prawda dla Sartre'a jest przeciwieństwem złej wiary, czyli ujęciem przez refleksję czystą paradoksu wolności i nieprzedmiotowego charakteru ludzkiej egzystencji. Sprowadza się więc do „prawdziwego” (autentycznego) życia.

Projekt psychoanalizy egzystencjalnej⁸ to swoście pojęta synteza filozofii - dziedziny obiektywizującej, badającej „fundamentalne struktury wszelkiej podmiotowości” i literatury z jej zdolnością ujmowania jednostki w jej radykalnej inności. To współuczestniczące, zaangażowane rozumienie jako sposób na uchwycenie Innego w jego indywidualności i poprzez to adekwatne rozpoznanie siebie samego. Autoanaliza i autokreacja, wyrażanie samego siebie stanowi cel tej filozofii. Studia biograficzne⁹, określane przez Sartre'a jako „prawdziwe powieści”, od czysto literackiej fikcji różni wola prawdy, potrzeba „demistyfikacji”. Przekonanie, że uchwycenie „konkretnej uniwersalności” jest możliwe znajduje wyraz w trylogii biograficznej, analizującej projekty twórcze. *Saint Genet, comédien et martyr* stanowi w opinii krytyków jeden z najlepszych i najbardziej wyrazistych (wyrażających osobowość autora) tekstów Sartre'a¹⁰. Projekt autoanalityczny obejmuje także *Mdłości* i *Słowa*; akt pisania tam przedstawiony to niemal religijny rytuał zbawiania siebie od przypadkowości. Humanista - pisze Sartre w *Słowach* - zawsze wypowie się po stronie sztuki, która jest wyrazem ruchu świadomości w dwóch kierunkach: ku sobie samej i ku In-

⁷ Takie podejście prezentują H. Puszko (*Być...*), F. Jeanson (*Le probleme...*), R. White, (*Autobiography Against Itself*, „Philosophy Today”, 1991, s. 291 - 303).

⁸ A.D. Schrift pokazuje zastosowanie - przy niewielkich korektach - metody psychoanalizy egzystencjalnej do analizy działań grup. Por. A.D. Schrift, *A Question of method: existential psychoanalysis and Sartre's 'Critique of Dialectical Reason'*, „Man and World: An International Philosophical Review”, 1987, 20, s. 399 - 418.

⁹ Por. H. Puszko, *Być...*, s. 285.

¹⁰ „W tym obszernym studium widzę nie tylko jedną z najbogatszych książek naszych czasów, lecz także arcydzieło Sartre'a... Straszne książki J. Geneta ... pozwoliły Sartre'owi znaleźć ujęcie dla tego wszystkiego, co szokujące oraz dla własnej porywczoności, dla której inne środki wyrazu były zbyt ograniczone.” - G. Bataille, *Genet i studium Sartre'a jemu poświęcone*, „Literatura na Świecie”, 1986, nr 11 - 12, s. 365 i dalsze.

nej, w której Inny staje się mediatorem - ostatecznie samowiedza jest więc rozpoznaniem siebie jako nie-Innego.

„Wspañalomyślna wymiana” jest w koncepcji Sartre’a pojęciem wyróżnionym, dotyczącym zarówno sfery twórczości, jak i moralności. Opisuje zmienną relację dwóch wolności: pisarza i czytelnika, poprzedzoną analizą świadomości stojącej wobec siebie i wobec innego¹¹. Mówiąc inaczej, pisanie jest - według Sartre’a - apelem wolności twórcy do wolności odbiorcy. Pisarz powinien pisać tak, by „skłonić” czytelnika do odbioru dzieła umożliwiającego zawiązanie wspólnoty. Podstawą wspólnoty jest wielkoduszność, bezinteresowne obdarowywanie. Twórczość i inwencyjność jest tym, co łączy sztukę i moralność¹² - w obu ważne jest działanie (w porównaniu z działaniem twórczym jego rezultat - przedmiot - jest nieistotny). Różni je natomiast stosunek do rzeczywistości: granica między sztuką (innoświatowością, nierzeczywistością) a rzeczywistością jest nieprzekraczalna - poprzez sztukę następuje wycofanie się ze świata, odwrót od rzeczywistości. Dziedzina sztuki w koncepcji Sartre’a jest wyróżniona z dwóch powodów: twórczość jest domeną wyobraźni - spontanicznej, aktywnej, w najmniejszym stopniu narażonej na „ ducha powagi” i „złą wiarę”; jest świadomym podjęciem „gry wyborów”. Twórca „obmywa się z grzechu istnienia”, staje istotny wobec świata. Drugim motywem wyróżniającym jest piękno - wartość symbolizująca właściwe człowiekowi dążenie do syntezy, do niemożliwej konwersji, ideę absolutu rozumianego jako ład, harmonia, konieczność.

Sposób rozumienia wartości w filozofii Sartre’a można określić jako „subiektywizację bytu”¹³ (przyjęcie perspektywy konkretnego bytu ludzkiego). I jeśli - idąc za myślą Sartre’a - przyjmiemy, że ta subiektywizacja ma uzasadnienie, z jednej strony, w neutralnej aksjologicznie strukturze świata (logicznym prymacie bytu wobec sensu), z drugiej zaś, w pojęciu ludzkiej wolności

¹¹ Por. R. Holmes, *The Lever-Beloved Relationship Reconsidered*, „Auslegung. A Journal of Philosophy”, 1991, s. 101 - 108.

¹² Por. P.J. Day, *Moral Dilemmas, Compromise and Compensation*, „Philosophy: The Journal of the Royal Institute of Philosophy”, 1991, s. 369 - 375.

¹³ Termin zaczerpnięty z tekstu A.L. Zachariasza, *Wartości: geneza pojęcia, ich status i funkcje*, „Folia Philosophica”, T. 13, red. J. Bańka, Katowice 1995, s. 110, 116.

utożsamionym z nicością, to człowiek staje się „bezpodstawnością doskonałą”. Skoro wolność ma oparcie jedynie w sobie samej, to paradoksalnie brzmi teza Sartre’a, że wartości są niezdeterminowane, a mimo to ich przyjęcie nie jest dowolne. Filozofia Sartre’a - w ramach przyjętych założeń - nie jest w stanie wprowadzić i uzasadnić wartości.

Samo pojęcie „egzystencji autentycznej” sugeruje - możliwe na gruncie filozofii Sartre’a - wyjaśnienia. Autentyczność nie jest tu stanem, który osiągamy w rezultacie określonych działań, lecz stale ponawianym wysiłkiem, którego rezultat nie jest ani pewny, ani oczywisty. Punkt ciężkości rozważań Sartre’a przesuwają się więc z „autentyczności człowieka” na kwestię „autentyczności egzystencji ludzkiej”. Autentyczność staje się więc mniej kwestią tożsamości, a bardziej sposobu bycia, wyrażającego najpełniej człowieczeństwo rozumiane jako wspólnota losu. Wprowadzone na jego określenie pojęcie „rzeczywistości ludzkiej” miało uchronić koncepcję Sartre’a od „substancjalistycznej pokusy”¹⁴, współwystępującej z pojęciem człowieka, a w jego filozofii związanej ze złą wiarą. Unieważniając pojęcie natury ludzkiej, opisując człowieka jako w pełni wolnego, jednocześnie wprowadza wspólny wszystkim ludziom cel - jest nim egzystencja autentyczna¹⁵.

Antynomiczność tej koncepcji autentyczności wynika z celów, jakie ta filozofia sobie stawiała. Sartre, dążąc do maksymalnie adekwatnego opisu rzeczywistości ludzkiej (co w ramach założeń jego filozofii nie jest możliwe), wikał się w dwuznaczności i paradoksy. Relatywizacja znaczeń świata do mojej wolności sprawia, że ponoszę pełną odpowiedzialność za ukonstytuowany przez siebie świat. Z odpowiedzialnością wiąże Sartre konieczność zaangażowania. Wielokroć powtarzana teza, że to „ja” jestem twórcą sytuacji, w którą angażuję Innych, ma charakter zdecydowanie protreptyczny - apeluje o intensywne przeżycie wolności, o wyrażenie zgody na stałą i pełną odpowiedzialność, na egzystencję autentyczną. Konsekwencją rozpoznania swojej wolności ma być radykalna zmiana nastawienia wobec świata: refleksja oczyszczająca

¹⁴ Por. J. Derrida, *Kres człowieka*, przekł. P. Pieniążek, w: *Pismo filozofii*, Kraków 1993, s. 157.

¹⁵ Por. H. Puszko, *Czy Jean-Paul Sartre był egzystencjalistą?*, „Sztuka i Filozofia”, 10 - 1995, s. 65 - 70.

skutkuje bowiem aktami, które nie służą wypracowywaniu pojęcia siebie jako „dobrego”, lecz są odpowiedzią na „żądania dającego się naprawić świata”¹⁶, bowiem autentyczna moralność dotyczy celu, który znajduje się poza nią. Stawiane Sartre’owi zarzuty indywidualizmu wydają się nietrafne o tyle, że - w myśl tej koncepcji - indywidualizm ma prowadzić nie do indyferentyzmu moralnego, a do jak najściślejszej interioryzacji norm (wartości), wedle których działamy. Nawet jeśli przyjmujemy wartości uznane na mocy kultury, konwencji czy wiary, to to, że wyznaczają one kierunek naszej aktywności musi być poprzedzone w pełni autonomicznym uznaniem ich za swoje. Z tego powodu jest to koncepcja daleka od praktykowanego współcześnie koformizmu i minimalizmu etycznego. Zasadniczą kategorią nie jest w niej spokój sumienia, lecz faktyczna zmiana tego, co w świecie uznaliśmy za wymagające zmiany.

Mimo że niemożność wprowadzenia i uzasadnienia wartości wskazuje na porażkę tego projektu filozoficznego, to jego niewątpliwą wartością (także praktyczną) jest rzetelna analiza paradoksów kondycji ludzkiej i stały, choć ostatecznie skazany na porażkę, trud jej przekraczania poprzez odwoływanie się do wolności jako praktyki sensotwórczej człowieka. Sposób uprawiania refleksji filozoficznej wybrany przez Sartre’a sprawia, że synteza - ani na poziomie teoretycznym, ani praktycznym - nie jest możliwa. Teoria skazana jest na antynomiczność¹⁷, natomiast praktyka z niej wywiedziona autentyczną egzystencję wiąże ze stałym niepokojem i akceptacją absurdu - powinniśmy działać mimo świadomości nieuchronnej porażki (jest ona immanentnym elemen-

¹⁶ Por. M. Coueslant-Hornyansky, *The Nature of Sartre's Ethics: a Reconciliation of its Ideal and Positive Elements*, "Man and World: An International Philosophical Review", 1989, nr 22, s. 151 - 161.

¹⁷ Sartre stawia, z perspektywy swojej koncepcji, retoryczne pytanie, czy antynomiczny charakter tej całości -jaką jest wielość świadomości - jest (sam w sobie) niredukowalny. I od razu kwalifikuje takie pytanie jako nieuprawnione, ponieważ zakłada boski punkt widzenia - spojrzenie na całość, możliwość ujęcia jej od zewnątrz. A przyjęcie takiej perspektywy nie jest możliwe, ponieważ - precyzyjnie mówiąc - ja istnieje jako ja-sam na fundamencie tej całości i w niej, na tyle, na ile jest nią zaangażowane. Nie możemy zobaczyć „drugiej strony”, żaden punkt widzenia na całość nie jest nam dostępny. Całość nie ma „zewnętrzności” i pytanie o sens tej drugiej strony jest pozbawione znaczenia. Niewątpliwie jest to teza słuszna w odniesieniu do nastawienia irrefleksyjnego, w którym po prostu działamy w świecie, natomiast nie jest zasadna w przypadku poznania teoretycznego (refleksji): tu pytanie takie może i powinno być postawione. (Co, wbrew tezie wyrażonej wprost, sugeruje także sam Sartre dyskutując tę kwestię.) Por. J.P. Sartre, *L'Être...*, s. 341.

tem naszego projektu). Brak w tej koncepcji „pozytywnej” doktryny moralnej, jest natomiast to, co leżało u podstaw wielkich sytemów moralnych: głębokie przekonanie, że moralności nie da się sprowadzić do zasad sprawnego, gwarantującego sukces społeczny działania; że o wartości wyborów moralnych decyduje źródłowy dla nich motyw. Egzystencja autentyczna jako powinność moralna jest tu tym trudniejsza, że wywiedziona i znajdująca oparcie tylko i wyłącznie w ludzkiej wolności (nicości); nie wskazuje na żadną wartość do której miałaby prowadzić, ani takiej, przez którą miałaby się realizować - jest wymogiem czysto formalnym, dotyczy postawy, jaką winniśmy przyjąć wobec siebie i świata. Pozostaje kwestią otwartą, czy jej pełna realizacja jest możliwa (sam Sartre nie rozstrzyga tego jednoznacznie).

Bibliografia
dzieł cytowanych

A/ Teksty J. P. Sartre'a

- Situations*, IV, Gallimard, Paris 1951
- Critique de de la raison dialectique, précédé de Question de méthode*, Gallimard, Paris 1960
- La Transcendance de l'Ego: esquisse d'une description phénoménologique*, Vrin, Paris 1964
- L'écrivain et sa langue*, w: *Situations*, IX, *Mélanges*, Gallimard, Paris 1972
- Sartre par Sartre*, w: *Situations*, IX, *Mélanges*, Gallimard, Paris 1972
- Saint Genet, comédien et martyr*, Gallimard, Paris 1978
- Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris, 1983
- L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 2001

B/ Polskie przekłady tekstów Sartre'a

- Przy drzwiach zamkniętych*, przeł. J. Kott, w: *Dramaty*, PIW, Warszawa 1956
- Marksizm i egzystencjalizm*, przekład J. Lisowski, „Twórczość”, 1957, nr 4
(przedruk w: J.P. Sartre, *Marksizm i egzystencjalizm*, RN ZSP, Warszawa 1983)
- Drogi wolności*, t. I-III, przeł. J. Rogoziński, PIW, Warszawa 1957-1958
- Diabeł i pan Bóg*, przeł. J. Kott, „Dialog”, nr 9, 1959
- Intencjonalność jako kategoria egzystencjalna (Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: L'intentionnalité)*, w: *Filozofia egzystencjalna. Wybrane teksty z historii filozofii*, red., wstęp L. Kołakowski, K. Pomian, PWN, Warszawa 1965
- Wolność Kartezjańska*, przekład I. Tarłowska, w: *Filozofia i socjologia XX wieku*, cz. II, pod red. B. Baczeko, Wiedza Powszechna, Warszawa 1965, s. 309-330

- Czym jest literatura? Wybór szkiców krytycznoliterackich*, przeł. J. Lalewicz, PIW, Warszawa 1968
- Sartre o sobie*, „Forum”, 9 (25), 1970
- Wyobrażenie. Fenomenologiczna psychologia wyobraźni (L’Imaginaire. Psychologie phénoménologique de l’imagination)*, przekład P. Beylin, PWN, Warszawa 1970
- Mdłości*, przeł. J. Trznadel, PIW, Warszawa 1974
- Wieżień Wenecji*, przekład E. Wende, „Literatura na Świecie”, nr 9 (65), wrzesień 1976, s. 177-199
- Teatr, polityka, Freud*, rozmowa J.P. Sartre’a i K. Tynana, przekład P. Szymanski, „Dialog”, nr 7, 1980, s.105 - 111
- L’Être et le Néant* (fragment: Problem nicości - pochodzenie negacji), przekład M. Kowalska, w: Kowalska M., Jean-Paul Sartre: problem nicości, Zeszyty „Idei”, Białystok 1991
- Pochodzenie negacji*, w: M. Kowalska, *Problem nicości*, Białystok 1991
- Intymność i inne opowiadania*, przekład J. Lisowski, Peon-V Magart, Łódź 1992
- Sartre J.P., Lévy B., *Czas nadziei. Rozmowy z roku 1980 (L’espoir maintenant. Les entretiens de 1980)*, przekład H. Puszko, Wyd. „Spacja”, Warszawa 1996
- Słowa (Les mots)*, przekład J.Rogosiński, Wyd. Wiedza i Życie, Warszawa 1997
- Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski, Muza S.A., Warszawa 1998
- Wyobrażenia (L’Imagination)*, przekład A.Śpiewak, P.Mróz, Wyd. Aureus, Kraków 1998
- Idiota w rodzinie*, Wybór tekstów z nieukończonej monografii, wybrał W. Sadowski, przekład J. Waczków, Wyd. słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000
- L’Être et le Néant* (fragment), przekład M. Kowalska, w: Kowalska M., *Problem bytu i nicości*, De Agostini, Warszawa 2001

Szkic o teorii emocji (Esquisse d'une théorie des émotions), przekład R. Abramciów, Wyd. UJ, Kraków 2006

Transcendencja Ego. Próba opisu fenomenologicznego (La transcendance de l'Ego), przekład U. Idziak, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2006

Baudelaire, przekład K. Jarosz, Wyd. Zielona Sowa, Kraków 2007

C/ Literatura źródłowa

Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przekład D. Gromska, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. V, PWN, Warszawa 1996

Arystoteles, *Metafizyka*, przekład K. Leśniak, PWN, Warszawa 1983

Arendt H., *Myślenie*, przekład H. Buczyńska-Garewicz, Czytelnik, Warszawa 2002

Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy sławnych filozofów*, przekład. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, PWN, Warszawa 1988

Mistrz Eckhart, *Kazania*, przekład W. Szymona, Wyd. „W drodze”, Poznań 1986

Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, t. I-II, przekład A. Landman, PWN, Warszawa 1963 i 1965

Heidegger M., *Bycie i czas*, przekład B. Baran, PWN, Warszawa 1994

Hume D., *Traktat o naturze ludzkiej*, t. I-II, przekład Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1963

Husserl E., *Idee*, t.I, przekład D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1967

Ingarden R., *Studia z estetyki*, t. I, Warszawa 1966

Kant I., *Krytyka władzy sądzienia*, przekład J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1986

Kartezjusz, *Medytacje dotyczące filozofii pierwszej*, przekład J. Hartman, Aureus, Kraków 2002

Lévy - Strauss C., *Smutek tropików*, przekład A. Steinberg, Warszawa 1964

Merleau-Ponty M., *Widzialne i niewidzialne*, przekład M. Kowalska, R. Lis, I. Lorenc, J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1996

- Merleau-Ponty M., *Fenomenologia percepcji*, przekład M. Kowalska, J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 2001
- Ortega y Gasset J., *Dehumanizacja sztuki*, w: *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*, przekład P. Niklewicz, Wyd. Lit. Muza SA, Warszawa 1996
- Platon, *Sofista*, w: Platon, *Dialogi*, t. II, przekład W. Witwicki, Wydawnictwo „Antyk”, Kęty 1999
- Spinoza B., *Etyka*, przekład I. Mysłicki, Warszawa 1954

B/ Literatura pomocnicza

- Agrawal M.M., *Sartre on Pre-Reflective Consciousness*, “Journal of Indian Council of Philosophical Research”, 1988, s. 121-127
- Anderson T.C., *Obligation to will the freedom of others, according to Jean-Paul Sartre*, w: *The question of the other*, red. A. Dallery, Albany, 1989, s. 63 - 73
- Ariès P., *Człowiek i śmierć*, przekład E. Bąkowska, PIW, Warszawa 1992
- Badiou A., *Saisissement, Dessaisie, Fidélité*, „Les Temps Modernes”, 1990, nr 351 - 353, “Témoins de Sartre”, s. 14-22
- Bauman Z., *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Instytut Kultury, Warszawa 1994
- Bauman Z., *Etyka ponowoczesna*, przekład J. Bauman, J. Tokarska - Bakir, PWN, Warszawa 1996
- Bataille G., *Genet i studium Sartre’a jemu poświęcone*, przeł. M. Wodzyńska-Walicka, „Literatura na Świecie”, R. 16, 1986, 11-12, s. 364-400
- Beauvoir de S., *La cérémonie des adieux*, Paris 1981
- Bourdieu P., *Teoria obiektów kulturowych*, przekład A. Zawadzki, w: *Odkrywanie modernizmu*, red. R. Nycz, Kraków 1998
- Bukowski J., *Ontologiczny punkt wyjścia Sartre’a*, „Studia Filozoficzne”, 1981, nr 1, s.129 -136

- Charme Z.S., *Revisiting Sartre on the Question of Religion*, „Continental Philosophy Review”, 2000, 33 (1), s. 1 - 26
- Contat M., Rybalka M., *Les écrits de Sartre*, Gallimard, Paris 1970
- Contat M., *Filozofia naszych czasów*, przekład H. Puszko, w: „Sztuka i Filozofia”, 10-95
- Coueslant-Hornyansky M., *The Nature of Sartre's Ethics: A Reconciliation of its Ideal and Positive Elements*, „Man and World: An International Philosophical Review”, 1989, 22, s. 151-161
- Czerniak St., *Sartre surrealistyczny*, „Literatura na Świecie” nr 1, 1977, s. 311 - 317
- Day J. P., *Moral Dilemmas, Compromise and Compensation*, Philosophy: The Journal of the Royal Institute of Philosophy”, 1991, s. 369-375
- Derrida J., *Kres człowieka*, przekład P. Pieniążek, w: *Pismo filozofii*, Kraków 1993
- Desanti J. T., *Sartre et Husserl ou les trois culs-de-sac de la phénoménologie transcendantale*, „Les Temps Modernes”, 1990, nr 531 -533, „Témoins de Sartre”, s. 350 - 365
- Descombes V., *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933 - 1978)*, przekład B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1997
- Detmer D., *Freedom as a value: A Critique of the ethical theory of Jean-Paul Sartre*, Los Angeles, 1986
- Franczak J., *Rzecz o nierzeczywistości*, UNIVERSITAS, Kraków 2002
- Gałkowski J., *Z historii pojęcia wolności. Duns Szkot, Kant, Sartre*, „Roczniki Filozoficzne KUL”, T. XIX, zeszyt 2 - 1971, s. 59-101
- Garaudy R., *Perspektywy człowieka*, przekład Z. Butkiewicz, Warszawa 1968
- Grimaldi N., *Sartre et la Liberte Cartresienne*, „Revue de Metaphysique et de Morale”, 1987, nr 92, s. 67 - 88
- Gromczyński W., *Człowiek, świat rzeczy, Bóg w filozofii Sartre'a*, Warszawa 1969
- Gromczyński W., *Sartre'a filozofia wolności i jej krytyka*, „Studia Filozoficzne”, Nr 1, 1969, s.133 - 146

- Haarscher G., *Sartre et Heidegger: a propos d'un malentendu*, w: „Revue Internationale de Philosophie“, 1985, nr 39, s. 56 - 71
- Holmes R., *The Lover-Beloved Relationship Reconsidered*, „Auslegung. A Journal of Philosophy“, 1991, s. 101-108
- Howells Ch., *Sartre: the necessity of freedom*, Cambridge NY 1988.
- Hyppolite J., *Existence et dialectique dans la philosophie de Merleau - Ponty*, w: *Figures de la pensée philosophique*, Paris 1971, t.II
- Jeanson F., *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Seuil, Paris 1965
- Jędraszewski M., *W poszukiwaniu nowego humanizmu J. P. Sartre - E. Lévinas*, Kraków 1994
- Jędraszewski M., *Sartre i problem moralności*, „Sztuka i Filozofia” , 10 /95
- Johnson P., *Intelektualiści*, przekład A. Piber, Editions Spotkania, Warszawa 1994
- Jones H., *Autour de l'engagement abusif en art*, „Diotima: Review of Philosophical Research, 1982, 10, s. 42 - 46
- Jopling D. A., *Kant and Sartre on Self-Knowledge*, Man and World: An International Philosophical Review”, 1986, 19, s. 73-93
- Kail M., *La critique sartrienne du matérialisme*, „Le Temps Modernes”, 1990, nr 531 - 533, “Témoins de Sartre”, s. 309 - 350
- Kastely J.L., *Complicating Sartre's rhetoric of generosity*, “Philosophy and rhetoric”, 1989, nr 22, s. 1 - 27
- Kirk G.S., Raven J.E., Schofield M., *Filozofia przedsokratejska*, przek³ad J. Lang, PWN, Warszawa - Poznań 1999
- Ko³akowski, *Filozofia egzystencji i porażka egzystencji*, w: *Filozofia egzystencjalna*, red. L. Ko³akowski, K. Pomian, PWN Warszawa 1965
- Ko³akowski L., *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diable, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, Wyd. Znak, Kraków 1988
- Ko³akowski L., *Horror metaphysicus*, Res Publica, Warszawa 1990
- Ko³akowski L., *Obecność mitu*, Wyd. Dolnośląskie, Wrocław 1994

- Kowalska M., *Byt-nicość-świadomość. Myśl i perswazja w filozofii Sartre'a*, w: Kowalska M., *Jean-Paul Sartre: problem nicości*, Zeszyty „Idei”, Białystok 1991
- Kowalska M., *Sartre'a koniec metafizyki*, w: „Sztuka i Filozofia”, 10/95, s. 75 - 84
- Kowalska M., *W poszukiwaniu straconej syntezy. J.P. Sartre i paradygmaty filozoficznego myślenia*, Wyd. Spacja, Warszawa 1997
- Lee S.H., *Existential Themes in the Films of Alfred Hitchcock*, “Philosophy Research Archives”, 1985, nr 11, s. 225-243
- Lefebvre H., *Marksizm i myśl francuska*, przekład J. Strzelecki, „Twórczość”, 1957, nr 4, s. 9 - 32
- Louette J.F., *Sartre contra Nietzsche (Les Mouchés, Huis clos, Les Mots)*, Pressés Universitaires de Grenoble 1996
- Luijpen W.A., *Fenomenologia egzystencjalna*, przekład B. Chwedeńczuk, PAX, Warszawa 1972
- Lukács G., *Wprowadzenie do ontologii bytu społecznego*, cz. I, przekład K. Ślęczka, PWN, Warszawa 1982
- Mitrowski G., *Człowiek jako istota moralna w ujęciu J. P. Sartre'a*, w: *Etyka XX wieku*, t. II, seria pod red. St. Jedynaka, red. tomu L. Gawor, K. Kosior, Wyd. UMCS, Lublin 1991
- Mounier E., *Personalizm*, w: *Wprowadzenie do egzystencjalizmów oraz wybór innych prac*, przekład E. Krasnowolska, SIW Znak, Kraków 1964
- Morgana Ch., *Le Fleuve étincelant*, „Europe”, nr 198, 1939, s. 240 - 249
- Mróz P., *Drogi nierzeczywistości. Poglądy estetyczne J.P.Sartre'a 1930 - 1960*, Wyd.UJ, Kraków 1992
- Mróz P., *Filozofia sztuki (w ujęciu egzystencjalizmu)*, Wyd. „Secesja”, Kraków 1992
- Mróz P., *Sztuka jako projekt. Filozofia i estetyka Maurice'a Merleau - Ponty'ego*, Wyd. UJ, Kraków 2002
- Mui C., *Against Cartesian Dualism: Strawson and Sartre on the Unity of Person*, “Southwest Philosophy Review” 1991, s. 35-45

- Niemczuk A., *Stosunek wartości do bytu. Dociekania metafizyczne*, Wyd. UMCS, Lublin, 2005
- Pękała T., *Awangarda i ariergarda. Filozofia sztuki nowoczesnej*, Wyd. UMCS, Lublin 2000
- Plessner H., *Pytanie o conditio humana*, przekład M.Łukasiewicz, Z. Krasno-
dębski, A. Załuska, PIW, Warszawa 1988
- Pomian K., *Egzystencjalizm i filozofia współczesna*, w: *Filozofia egzystencjal-
na. Wybrane teksty z historii filozofii*, wybór i wstęp L. Kołakowski, K. Po-
mian, PWN, Warszawa 1965
- Pomian K., *Sartre - filozof ludzkiej egzystencji*, w: *Filozofia i socjologia XX
wieku*,
część II
- Puszko H., *Mdłości, powieść z tezą czy antynomia kłamcy*, „Studia Filozoficz-
ne”, nr 11, 1988, s. 41 - 53
- Puszko H., „*Być Stendhalem i Spinozą...*”. *Szkic o filozofii J.P. Sartre’a*, Wy-
dawnictwo Naukowe „Scholar”, Warszawa 1997
- Puszko H., Aksjologiczne aspekty filozofii J.P. Sartre’a, „Przegląd Humani-
styczny”, nr 3, 1990, s. 47 - 65
- Puszko H., *Czy Jean-Paul Sartre był egzystencjalistą?*, „Sztuka i Filozofia”, 10
- 95, s. 65 - 70
- Raszkiewicz H., *Wyobrażenie. Dyskusja poglądów Bergsona, Piageta i Sar-
tre’a*, „Studia Filozoficzne”, nr 1-2, 1986, s. 147-158
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t.V, przekład E.I. Zieliński, Wyd. KUL,
Lublin 2002
- Rice H.D., *Whitehead and Existential Phenomenology: Is a Synthesis Possi-
ble?*, „Philosophy Today”, 1989, 33 (2)
- Rizk H., *L’humain, le collectif et L’Histoire: l’individu, raison constituante
de la dialectique*, „Les Temps Modernes”, 1990, nr 531 - 533, „Témoins de
Sartre”, s. 436 - 474
- Rorty R., *Filozofia a zwierciadło natury*, przekład M. Szczubiałka, Wyd. SPA-
CJA - Fundacja ALETHEIA, Warszawa 1994

- Safranski R., *Zło. Dramat wolności*, przekład I. Kania, Czytelnik, Warszawa 1999
- R.E. Santoni, *The Cynicism of Sartre's „Bad Faith”*, „International Philosophical Quarterly”, 1990, 30 (1),
- Sarnowski S., *Zmierzch absolutu? Z problemów filozofii chrześcijańskiej i egzystencjalistycznej*, PWN, Warszawa 1974
- Schaff A., *Marksizm a egzystencjalizm*, Książka i Wiedza, Warszawa 1961
- Schrift A. D., *A Question of Method: Existential Psychoanalysis and Sartre's „Critique of Dialectical Reason”*, „Man and World: An International Philosophical Review”, 1987, nr 20, s. 399-418
- Shouery I.T., *The paradoxical implications of the (Epoche) phenomenological reduction in Sartre's psychoanalysis*, „Man and World: An International Philosophical Review”, 1986, 19, s. 73-93
- Shusterman R., *Estetyka pragmatyczna. Żywe piękno i refleksja nad sztuką*, przekład A. Chmielewski, E. Ignaczak, L. Koczanowicz, Ł. Nysler, A. Orzechowski, red. naukowa przekładu A. Chmielewski, Wyd. UW., Wrocław 1998
- Slater B.H., *Contradiction and freedom*, „Philosophy: The Journal of the Royal Institute of Philosophy”, 1988, nr 63, s. 317 - 330
- Spiegelberg H., *Phenomenology of the Look*, „Journal of the British Society for Phenomenology”, nr 20, 1989, s. 107-114
- Strasser S., *Phénoménologie et sciences de l'homme*, Louvain 1967
- Teatr, polityka, Freud*, Wywiad Tynana z Sartrem, „Dialog”, 1961, Nr 8 (prze-druk: „Dialog, 1980, Nr 7)
- Tertulian N., *Entre Heidegger et Marx*, „Les Temps Modernes“, 1990, nr 531 - 533, „Témoins de Sartre“, s. 398 - 413
- Thomas L.V., *Doświadczenie śmierci: jego granice i rzeczywistość*, w: *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, wybór i przekład S.Cichowicz, J.M.Godzimirski, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1993
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Éditions du Dialogue. Société D'éditions Internationales, Paris 1990

- Warnock M., *Egzystencjalizm*, przekład M. Michowicz, Wyd. Prószyński i S-ka, Warszawa (roku brak)
- Welsch W., *Nasza postmodernistyczna moderna*, przekład R. Kubicki, A. Zedler - Janiszewska, Warszawa 1998
- White R., *Autobiography Against Itself*, "Philosophy Today", 1991, s. 291-303
- Wider K., *The Role of Subjectivity in the Realism of Thomas Nagel and Jean-Paul Sartre*, "Journal of Speculative Philosophy", 1990, s. 337 - 353
- Wolin R., *Sartre, Heidegger et l'intelligibilité de l'histoire*, „Le Temps Modernes“, 1990, nr 531-533, „Témoins de Sartre“, s. 371 - 373.
- Zachariasz A.L., *Antropotelizm. Człowiek a sens istnienia*, Wyd. UMCS, Lublin 1996
- Zachariasz A.L., *Istnienie. Jego momenty i absolut, czyli w poszukiwaniu przedmiotu einanologii*, Wyd. UR, Rzeszów 2004
- Zachariasz A.L., *Wartości: geneza pojęcia, ich status i funkcje*, „Folia Philosophica”, T.13, red. J. Bańka, Katowice 1995
- Żelazny M., *Metafizyka czasu i wieczności jako filozofia człowieka w idealizmie niemieckim*, Wyd. UMK, Toruń